



الكتاب العربي السعودي





الكتاب العربي السعودي ٩٢

أبو عبد الرحمن بن عقیل الظاهري

رسالة

الطبعة الأولى
١٩٨٣ - ١٤٠٣ هـ
جدة - المملكة العربية السعودية

الاستفتاح

الحمد لله رب العالمين الذي قال :
« أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نقطة فإذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلا
ونسي خلقه » .
والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى جميع النبيين ومن تبعهم
بإحسان إلى يوم الدين .

الاهل واله

- إلى بقيّة عمرِكَ يا أبا عبد الرحمن
- لعلَّكَ تعود إلى نصرِ بابِكَ .
- وإلى كُلِّ ملحقٍ ليؤمن .
- وإلى كُلِّ مؤمنٍ ليزداد إيمانًا مع إيمانه .

المؤلف

أبو عبد الرحمن بن عَاقِل الظاهري
سأله الله

المقدمة

الإلحاد في عرف عامة الناس يعني إنكار وجود الله ، والتكذيب بشرع الله ، ووجد حقائق الغيب .

والإلحاد في اللغة يعني الميل والانحراف ، ومن عموم المفهوم اللغوي حددت مفهوم هذا السفر ، فجعلت الإلحاد يشمل إنكار وجود الله ، ووجد حقائق الغيب ، والتكذيب بشرع الله إما في ثبوته .. وإما في صدقه .. وإما في معقوليته .. وإما في عدله . فالغناء عقوبة القصاص إيماناً بأنها ظالمة ، أو غير معقولة نوع من أنواع الإلحاد .

وإنكار وجود الجن نوع من الإلحاد .

والطالبة بالتحرر من قيود الشرع نوع من الإلحاد .

وتفسير حقائق الغيب بما يتناقض خبر خالق الغيب نوع من الإلحاد .

إلا أنني في مناقشة هذه المسائل الإلحادية تحاشيت المسائل العملية واقتصرت على المسائل الاعتقادية ، فلم احفل مثلاً بشرط إقامة القصاص ، لأن غرضي بيان المعتقد الصحيح في مشروعية القصاص .

ولم يكن الغرض من هذا السفر ملاحقة شبهة الملاحدة ، وإنما كان الغرض تحرير العقل من أغاليط الفكر ، وإقناع الناس بشرة الإيمان بالله وبشرعه .

ولهذا كان العنوان « لن تلحد » تفاؤلاً وثقةً باستجابة المقول المنصفة لموجبات الضرورات الفكرية .

ولهذا أيضاً كتبت عن الطائفة المنصورة دلالة على ثمرة الإيمان وصدق الخبر الشرعي .

ولهذا نالنا حرصت على تحقيق نظرية المعرفة (الأستمولوجيا) ولا أنكر أن لي زيادة في هذا الباب ، وصححت وحصت طرق الاستدلال والجدل . لأن تنظيم الفكر وتصحيح طرق الاستدلال قمين بالاعتقاد الصحيح .

وهناك ظاهرة تتلج صدر المؤمنين ، وهي ان مفكري الملاحدة يجندون فكركم لهدم نظرية

أخطوط الرئيسية لنظرية المعرفة

معنى المعرفة :

ما يسميه الناس معرفة - يختلف أنواعها - تلتقي في هذين النوعين :

(أ) الصورة الحاصلة في عقل الإنسان عن الوجود المحسوس وهذه معرفة تصورية .

مثالها : معرفتي برائحة (السناء) الذي سبق أن شممته .

(ب) الصورة الحاصلة في عقل الإنسان عن موجود غير محسوس ساعة التصور ولم

يسبق للمتصور الاحساس له . مثال ذلك : معرفتي بالاسهال الحاصل عن (السناء)

الذي لم أراه ولم أجربه وهذه تحصل بالوصف ، والقياس وتبنى على معارف حسية

أخرى .

وهذه المعرفة تسمى بالمعرفة التصديقية ، او الحكمية ، او البرهانية .

أركان المعرفة :

تقوم المعرفة على أربعة أركان :

١ - معروف ، وهو الشيء :

(أ) الذي حصلت لعقلي صورته بواسطة الحس .

(ب) او الذي حصلت لعقلي صورته ، او صورة الحكم فيه بواسطة البرهان .

٢ - عارف : وهو الذات التي تملك وسيلة المعرفة المباشرة .

٣ - معرف : بالبناء للمفعول ، وهو الذات العارفة بالبرهان ، وكذلك الشيء المعروف .

٤ - معرف : بالبناء للفاعل : وهو الذي ينقل معرفته الحاصلة له مباشرة ، او بالبرهان

ويجوز - تجوزا - تسمية وسيلة المعرفة معروفا .

أنواع المعرفة البشرية :

المعرفة البشرية - من عدة اعتبارات - تنقسم الى انواع كثيرة ، وقد جمعناها بالاستقراء ولم

ار احدا جمعها هذا الجمع ، وهي كما يلي :

١ - معرفة حسية موضوعية :

وهي المعرفة المباشرة للاعيان المحسوسة كمعرفتي لهذا القلم الذي بيدي .

المعرفة بفسلفة او حسابية ، اما مفكر والمؤنين فهم احرص الناس على تنظيم المعرفة

وهدم السفسطة .

وهذا يعنى أن الايمان أسعد بضروقات الفكر .

واذا كان في قضايا الايمان - كععض مسائل الغيب - ما يجار العقل في فهمه لقصور

وسائل المعرفة البشرية عن تكييفه ، فليس فيها ما يستحيل على العقل الايمان به .

اما قضية الاحاد فمستحيلة على تصور العقل .

وعلى أى حال فهذا السفر محاولة رائدة في نظرية المعرفة : إما لأن أغلب موادها من

قضايا المعرفة ، وإما لأن عموم منهج موادها استثمار لما صححته من نظرية المعرفة ، لأن

مدار هذا البحث على ثلاثة أمور :

أولها : تحقيق نظرية المعرفة ذاتها .

وثانيها : تصحيح طرق الاستدلال والجدل بناء على المحقق من نظرية المعرفة .

وثالثها : كشف أغاليط المنطق وأخطاء الاستدلال فيما ناقشته من استدلال لبعض

الشبه الاحادية .

ولم يكن هذا السفر مولفا مقصودا منذ البدء في صميم هذه الموضوعات ، وإنما كانت

موادها من جملة المحاضرات والمقالات التي كنت أنشرها في الصحف خلال عشرين عاما .

فقد أجمعت جملة منها وحفظته ، لأنني غير راض عنه ، ومارضيت عنه وزعته في أسفار

تحت عنوان عالم هو (الفنون الصغرى) إلا أنني ميزت بعض الأسفار بعنوانات خاصة

لما رأيت موضوعاتها موحدة الهدف ، فكان السفر الأول بعنوان « هكنا علمنى ورد

زورث » لأن موادها من موضوعات الفن والأدب التي توزن بالمعيار الجمالى .

وكان هذا السفر - وهو السفر الثانى - عن قضية الايمان والاحاد .

وكان السفر الثالث بعنوان « اللغة العربية بين القاعدة والمثال » .

وكان السفر الرابع بعنوان « عموم عربية » .

والله أسأل أن ينفع بهذه الأسفار ، وأن يعين على إنهاء بقيتها والله المستعان ..

وكتبه لكم :

الرياض - غبراء - دارة فيصل

أبر عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

فجر يوم الخميس ١٤٠١/١/٢٦ هـ

١٠ - معرفة وهمية :

وهي ما كانت بخلاف الواقع ، وسميت معرفة ، لانها صورة في العقل ، وسميت وهمية لانها لم تحصل للعقل بتفكير صحيح وتسمى ارادية ، واعتقادية .

١١ - معرفة إثبات :

وهي الحكم بوجود شيء ، او الحكم له بصفة ما .

١٢ - معرفة نفى :

وهي ان تنفي وجود شيء ، او تسلب عنه صفة او حكما .

١٣ - معرفة حسية ذاتية :

وهي ما ادركته بحس الباطن : كمعرفتي بأننى فرح او مغموم .

١٤ - معرفة تجريبية :

وكل معرفة حسية تجريبية ، ولكن جرى الاصطلاح على ان المعرفة الحسية لا تكون تجريبية حتى تكون نتيجة تطبيقات حسية متكررة في حالات مختلفة .

١٥ - معرفة عقلية :

وهي الافكار الخالصة ، او المجردة ، او الحدسية (رؤية العقل المباشرة) او البدئية ، او الاولوية ، أو القبلية ، أو الضرورية ، أو الفطرية .

فمن يقول : لا يعرف العقل الا بواسطة الحس : يسمى هذه المعرفة عقلية لان العقل جردها من محسوسات ما ثم عمسها .

ومن يقول : ان العقل يستقل عن الحس بالمعرفة ، يسمى هذه المعرفة عقلية باعتبار العقل مصدرا لها .

١٦ - معرفة روحية او الهامية :

فيدخل في ذلك الرؤيا الصادقة ، والتجليات في اليقظة ، كالنباثي عندما قال : عمر ابن الخطاب - رضى الله عنه - : الجبل ياسارية .

١٧ - معرفة يقينية :

وهي ما لا يدخلها احتمال ، او يكون الاحتمال مرجوحا ، وهي معرفة الواجب والمتبع او المتعين والمستحيل .

١٨ - معرفة احتمالية :

وهي ما تنكأ الاحتمالات حوطا ، ولا يرجح احدها ، وهي معرفة الممكنات حينا :

٢ - معرفة معنوية :

كمعرفتي ان المطر سيب الانبات - باذن الله - وان المطر قبل الانبات ، وان العشاء بعد الغروب .

فهذه معنوية ، لان السبب ، والقبل ، والبعد : امور غير عينية : يراها البصر .

وتلمسها اليد .. الخ .

وهي موضوعية ، لانها مفهومة من امور حسية خارج الذات .

٣ - معرفة كلية :

وهي ان اعرف جوانب الشيء بكل ما تستطيعه وسائل المعرفة عندى ، فأعرف : ان التفاحة الخضراء ملساء ، ندية ، غير مجوفة ، كروية بطنها ابيض ، بها حبوب نبتة ، لها رائحة معينة ، ولها فوائد غذائية معينة ، حلوة المذاق ... الخ .

٤ - معرفة جزئية :

كان لا اعرف عن التفاحة الا شكلها .

٥ - معرفة تامة :

كمعرفتي لطعم التفاحة بطرف لسانى .

٦ - معرفة ناقصة :

وهي المعرفة الحاصلة بالوصف او التشبيه : كمعرفتي بأن طعم التفاحة كطعم السكر ولم ادق التفاحة .

٧ - معرفة مطلقة :

كقولنا : طرقا المستقيم لا يلتقيان ، فهذه مطلقة الزمان والمكان والحالة ، لا يمكن ان يلتقى طرقا المستقيم في زمان ما ، ولا مكان ما ، ولا حالة ما .

٨ - معرفة نسبية او مقيدة :

كقولنا : يغلى الماء في حرارة درجتها ١٠٠ ، فهذه معرفة حقيقية بالنسبة الى ماء معين ، وضبط معين .

٩ - معرفة واقعية :

وهي ما كانت صورة لواقع موجود في الموضوع ، او الذات .

٢٩ - معرفة كيفية :

وهي معرفة وجودية وزيادة .

٣٠ - معرفة كمية :

كمعرفة الكثافة والقتل والمقدار والعدد ، وهي معرفة وجودية وزيادة .

لمحة عامة عن المذاهب في نظرية المعرفة :

لم تبلغ الفلسفة - من النضج ، ودقة التحليل ، وشموله - ما بلغته في العصر الحديث . ومع هذا : كانت نظرية المعرفة مشكلة لم تحلها الفلسفة الحديثة - رغم نضجها ، ودقتها وشمولها !

بل كانت نظرية المعرفة : من اعرض مشاكل الفلسفة ، وكانت مباحثها من اخضبت مباحث الفلسفة الحديثة .

قال ابو عبد الرحمن : واعتباري نظرية المعرفة مشكلة : يعني : ان الفلسفة لم تحلها حلا يتفق عليه جبهة المفكرين وانما مذهبها الى مذاهب كبرى : ينقسمها المفكرون . وكل مذهب : يدلي بعظمة في التفكير ، وخطرة في البرهان ، وهذا ما جعلها مذاهب كبرى متكافئة .

وروجه الخطأ في كل مذهب ضئيل بالنسبة الى ما في كل مذهب من جوانب الحق والصواب ، فإذا يعني هذا ؟

يعني : ان كل المذاهب حقائق تعارضت في ذهن المفكرين ، فاختدت كل فئة بمذهب ترجيحاً !

قال ابو عبد الرحمن : ويمكن الاخذ بهذه المذاهب جميعاً : بشرطين ، هما :

(أ) الانتباه للفروق الدقيقة الصحيحة ، التي تقاير بينها .

(ب) الانتباه لثارات الغلط في كل مذهب ، ليمتصص للحق .

جوامع المذاهب في نظرية المعرفة :

تنقسم المذاهب الى مذهبيين : من جهة الشيء المعروف .

كما تنقسم الى مذاهب : من جهة الوسيلة التي حصلت بها المعرفة فأما المذهبان في الشيء المعروف فهما :

(أ) مذهب مادي يقول : ان ما عرفناه انعكاس للواقع ، وصورة له .

لا يوجد المقتضى ، ويتخلف المانع .

١٩ - معرفة ظنية او ارتباطية :

وهي ان يكون الاحتمال مرجوحاً ، فما حصل بالاحتمال الراجح يقين ، وباحصل

بالاحتمال المرجوح ظن .

٢٠ - معرفة ظاهرية :

وهي ما يظهر للحس : كروبى للزبد يطفو على سطح النهر .

٢١ - معرفة جوهرية :

وهي معرفة ما غاب عن الحس من باطن المحسوس : كمعرفتى بعق مجرى النهر من ظاهر معرفتى للزبد يطفو على سطحه .

٢٢ - معرفة مغيب :

وهي انواع :

(أ) مغيب كان قبل ذلك حاضراً : كتصورى للفاخرة ، وأنا في الرياض .

(ب) مغيب لم يحضر بعد : كمعرفتى بعق مجرى النهر قبل ان ينضب ، او قبل ان اغوص فيه او اكتشفه بجهر .

ج - (مغيب عن الحس البشرى بأجمع ، كمعرفتنا بوجود الله والجن والملائكة .

٢٣ - معرفة حاضر :

وهي معرفتك وقت الاحساس .

٢٤ - معرفة مباشرة : او بسيطة :

كمعرفتى بأن طعم النفاحة حلو بطرف اللسان مباشرة وان الجزء اقل من الكل .

٢٥ - معرفة بواسطة ، او مركبة :

وهي التجريبية ، كمعرفتى بالغيرية بين موجودين .

٢٦ - معرفة برهانية :

وهي المعرفة بواسطة وتركيب .

٢٧ - معرفة بديهية :

وهي المعرفة المباشرة .

٢٨ - معرفة وجودية او عدمية :

وهي حكمى بوجود شيء في الواقع ، او عدم وجوده .

معرفتي بطلعها ، وجملة عما ادركته بحسي - مصدر معرفتي - بأن الجزء اقل من الكل ومعرفتي بغير المحسوس مصدرها المحسوس ، فالتفاحة التي ذقتها مصدر معرفتي بكل حلالة مشابهة لم اذقتها ، ولا مصدر للمعرفة مطلقا غير الموجود المحسوس :

(أ) إما الموجود المحسوس خارج الذات .

(ب) وإما الموجود داخل الذات .

وسائل تحصيل المعرفة :

تنقل المعرفة بالوسائط التالية :

- ١ - الحس الظاهر ، بالحواس الخمس .
- ٢ - الحس الباطن ، بانفعالات القلب .
- ٣ - العقل ، والعقل ملكات ذات وظائف :

(أ) ملكة تسجل صورة العرف وتحتفظ به وهي الذاكرة .

(ب) ملكة تختبر العرف وتصححها ، وهي ملكة التفهم والتمييز والحكم .

(ج) ملكة الخيال ، وهي التي تولف بين صور المحسوسات ، وتترعرع صوراً غير موجودة بهذا التركيب أو لم يشاهدها المتخيل بهذا التركيب ، ولكن هذا المتخيل المركب لا يقوم إلا بعزائيات محسوسة .

(د) ملكة التأمل والتفكير وبها يحصل التجريد من المحسوس والتعميم فنفهم غير المحسوس بالقياس أو باللزام العقلي .

٤ - اللغة : وبها يكون التعبير عن المفاهيم ، وقد يكون وسيلة التفاهم بالرمز والاشارة ، ولكننا نقيدنا باللغة لانها وسيلة التفاهم لجمهور الناس ومعرفة كل انسان مضمنة في لغته ، ومعرفة البشر : هي معاني الألفاظ التي يتكلمون بها ، والسوفسطائي محجوج من معاني لغته ، لأنه يقول : « لا أعرف شيئا » فغير بجملة تعني شيئا عنده رجلة : « لا أعرف شيئا » = أعرف أني لا أعرف ! والسوفسطائي لن ينصر مذهبه إلا بكلام يتضمن معارفه .

ومن جهل معنى الكلمة - في لغة قومه - بحث عن معناها عند قومه ، فوجد المعنى شيئا يشترك معهم في فهمه كما اشترك معهم في النطق بتلك الكلمة ولقد ولدنا وبقينا لا نحسن الكلام ، بل نترك الأشياء وعند بداية النطق نلتبس المصطلح اللغوي لكل شيء عرفناه .

(ب) مذهب مثالي يقول : إن ما عرفناه لا يعني شيئا من الواقع ، وإنما هو وجود في ذواتنا .. وما في الخارج : إما مشكوك فيه ، وإما زائف ، وإما مستحيل ، ويدخل في هذا جميع مذاهب السفسطة .

ونفهم من يقرب من المادية ، فيقول : نعرف ظواهر الأشياء لأجوارها ، والمذهب المادي : يسمى موضوعيا ، والمذهب المثالي يسمى ذاتيا .

وأما المذاهب في وسيلة المعرفة فكما يلي :

(أ) مذهب حسي يقول : لا معرفة الا ما جاء بواسطة الحواس .

(ب) مذهب عقلي - يقول : لا معرفة الا ما جاء بواسطة العقل ، وهؤلاء يقولون : يمكن ان يحصل العقل معارف بغير واسطة الحس .

(ج) مذهب صوفي ، أو حدسي ^(١) يقول : لا معرفة الا ما جاء بواسطة الروح ، وهؤلاء يريدون بالنفي : نفي الشكل الأعلى للمعرفة ، وهو معرفة جواهر الأشياء ، وهذه المعرفة الصوفية العليا لا تكون الا لأشخاص قلة وفي حالة مستبسة ، يحصل فيها الالهام ، أو الكشف أو الإشراف ، وأهل هذا المذهب يسمون بذوي المعرفة النزبية .

(د) مذهب ذرائعي يقول : المعرفة ما أودته الذات الحرة ، أي عقيدة القلب . وهذه المذاهب في المعرفة : مرتبطة بمذاهب أصحابها في الوجود : أي الموجودات اسبق : المادة أم الروح أم العقل ؟ وما بين هذه المذاهب : مذاهب تتميز بمصطلحات جزئية : من ارتيائية ، وتعرف الجزئية ب (الاكليكتية) أي الانتقائية ، أو التليفية ^(٢) .

مصادر المعرفة الصحيحة أو العليا في شتى المذاهب :

مصدر المعرفة عند الملمين : ما جاء بكتبهم المقدسة ، فمصدر المعرفة عند اليهود التوراة ، وعند المسيحيين الانجيل ، وعند الامامية قول الامام المعصوم ، ومصدر المعرفة عند الصوفية تجليات الروح ، ومصدر المعرفة عند الذرائعيين عقيدة القلب وأرادته ، ومصدر المعرفة عند الفلاسفة العقل فقط ، أو الحس ، أو هما معا .

المصدر الصحيح لجميع المعرفة :

المحسوس : هو المصدر الصحيح لجميع انواع المعرفة البشرية . فالتفاحة مصدر

(١) للمحسوس معنى آخر عند العقليين ، وهو رؤية القلب المباشر .

(٢) انشر الى حورية هذه المذاهب الانتقائية مؤلفو كتاب المادية الديالكتيكية .

المحسوس ، ومعرفتنا المحسوس ، إما شرعية ، وإما عقلية .

منذ يبدأ الحس في نقل المعرفة : يبدأ العقل في تسجيلها وحفظها ، ثم بعد ذلك يكون العقل المرجع في تصحيح هذه المعرفة واستدكارها ، ويدور دور العقل في العمليات الفكرية التي يجتلب بها المعرفة ويحفظها ، وتتلخص هذه العمليات في التالي :

١ - الانتباه عند النقاط صور المحسوسات .
٢ - الملاحظة ، وشرتها : تميز كل صورة تهيئها ، وتبين العلاقات بين الصور ، وتبين وجوه الاختلاف بينها .

٣ - التذكر وهو استرجاع صور الأشياء وعلاقاتها وتبزياتها في أي وقت .
٤ - التعميم ، وهو تجريد الأحكام من المحسوسات وتعميمها على مالم يحس .

٥ - التخيل والاقتراح والفرض .

٦ - التحليل ، وهو رد الشيء إلى أبسط عناصره اعتادا على مخزون الذاكرة من صور المحسوسات وذلك هو الانتقال من العام الى الخاص .

٧ - التركيب وهو رد العناصر البسيطة الى شكل كانت عليه في الواقع .

٨ - التأليف وهو رد عنصر ما الى شكل ما .

والعلاقة التي تتم بهذه العمليات تسمى معرفة عقلية ، ولا تكون معرفة عقلية الا وفق :
« قوانين العقل » المشهورة .

وجوه ارتباطية :

هل نحن لانعرف شيئا ؟

(أ) لأنه لا حقائق في الوجود .

(ب) أو لأننا لانستطيع أن نعرف شيئا ؟

أم أننا نعرف شيئا على سبيل الشك لا على سبيل اليقين ؟

أم أننا إذا عرفنا شيئا مشكوكا فيه : فكل مألوس به بعضنا (وإن كان بخلاف ما عند الآخرين) فهو حق كله ، لأن الحق حق عند من يعتقد ، وهذه هي مذاهب السفسطة وتتلخص في ثلاثة مذاهب هي :

(أ) إنكار الحقائق وهو مذهب العنادية .

(ب) الارتباب فيها وهو مذهب الشكاك أو الارتبايين أو المسبيين أو اللا أدريه .

ولهذا لا يحدث الانسان بمعارفه إلا بالألفاظ التي يشاركه غيره في فهم معانيها ، إذن نحن نعرف ، وما نعرفه ليس سوى معاني الألفاظ التي نتفاهم بها ، وربما قيل : هل للعتقاء معنى ؟ وأقول : نعم يعرفه العرب بالوصف ، وإن كانت العتقاء غير موجودة : فصفتها مركبة من موجود محسوس ، لأن معنى العتقاء لابد أن يكون مفهوما ، والا كانت كلمة عتقاء كلمة بلا معنى !
مصادر للمعرفة مجازية :

الكتب المقدسة مصادر للأديان ، وهي مصادر للمعرفة البشرية تجوزا لأن التصديق بهذه الكتب جاء من أدلة عقلية مصدرها المحسوس ، والروح مصدر لنوع من أنواع المعرفة ، فلا تكون مصدرها للمعرفة عامة إلا تجوزا ، ومعرفة الروح مصدرها المحسوس ، وتحصل بوسائل نقل المعرفة من حس وعقل ولغة .

فرويا المنام محسوسة نحصنها بالحس والعقل واللغة ، والقلب مصدر للمعرفة تجوزا ، لأن ما اعتقدناه شيء مفهوم بالحس والعقل ، ويعبر عنه باللغة ، والحس مصدر للمعرفة تجوزا ، لأنه أداة لنقل المعرفة ، والعقل مصدر للمعرفة تجوزا ، لعدة اعتبارات :

أولها : أن العقل وسيلة لنقل المعرفة .

وثانيها : أن عمل العقل في تحصيل المعرفة أغلب من غيره لناحيين :

(أ) أن العقل يشارك الحس في تحصيل المعرفة ثم يستقل عنه في تصحيحها واختيارها وتسجيلها وحفظها واستدكارها ، ومعاني الألفاظ جاءت وفقا لما يجتزئه من صور .

(ب) أن أغلب معارفنا مأخوذة من الحالات التي استقل فيها العقل بعمله ، ولهذا كان العقل مصدر للمعرفة البرهانية .

وثالثها : أن العقل يجمع المعارف التي أخذها بالتدريج من الاحساسات الجزئية .

ورابعها : أن مافي العقل صورة للموجود ، فإذا كان الأصل مصدرا فالصورة مصدر تجوزا .

وخامسها : أن العقل مصدر تأكيد المعرفة أو رفضها .

لمحة عن حدود المعرفة البشرية :

تبين حدود المعرفة البشرية براءة ما كتيباه عن « أنواع المعرفة » ، وهنا تشير الى ملاحظ ضروري وهو أن قولنا : المحسوس مصدر المعرفة : لا يعنى أننا لانعرف غير

يكون مستيقنا ، فمذهب اللاأدرية مذهب شك بطبيعته ، ومذهب العنادية يبدو أنه يقيني لأنه نفي يقينا أنه لاوجود للحقائق ولا معرفة له بها ، فهذا في حقيقته شك أو مستيقن ولا بد من أحدها ، لأنك ان قلت له : هل تفيك للحقائق معرفة يقينية عندك أم لا ؟ فان قال : معرفتي بذلك يقينية فقد نقض مذهبه في انه لايعرف شيئا فكان من فئة القطعيين ، وإن قال : لاأدري أو أنا شك فهو من اللاأدرية ولهذا كان البناء على مسلمات هو الأصل عند كل البشر .

وخامسها : أن غرضي شرح معرفتي وبيان مدى ثقتي بها وتخصيني اليقيني منها من الشكوك والإزام كل من يؤمن بالمسلمات العامة باليقين بها لأنها عند تحليلها تعود إلى المسلمات . ويبرز هذه المسوغات الثقة بالمذهب القطعي (مذهب مبتني الحقائق ومبني معرفة بعضها على سبيل اليقين) وعدم الخوف من السفسطة حتى ولو كانت بداية المنهج . ونهجي منهج من يذهب إلى بناء نظريات المعرفة على مسلمات قطعية يؤمن بها كل من يؤمن بمعرفة يقينية لأي حقيقة ما أي عدم مراعاة خلاف السوفسطائية ، وعدم الابتداء بالسفسطة ، وهؤلاء لايعلمهم إرغام السوفسطائي على الايمان بالمعرفة وإنما يعلمهم تخصيص عقيدتهم أنفسهم من أن يتحرف بها شك السوفسطائي ، وهذا هو منهج المتكلمين من المسلمين فهم لايجاجون السوفسطائي عند تقريرهم لنظرية المعرفة وإنما يجاورونهم في مباحث خاصة لافساد اعتراضهم .

بل هناك من لايرى محاورتهم أو التكلم معهم وأن حقهم أن يؤدبوا فقط (انظر الغني ١٢/٤١) . وقد رأيت أن صياغة المنهج الأول وإن كانت مبنية على صياغة سوفسطائية في بناء نظرية المعرفة لا تقوم دون أركان من المسلمات القطعية .

أذكر على سبيل المثال منهج ديكارت في بناء المعرفة على السفسطة ، فقد زعم - على سبيل الافتراض - : أنه لايعرف شيئا حتى وجوده لايعرف أهو موجود أم لا ؟ فهذه بداية سوفسطائية ، ثم زعم أنه إن عرف شيئا فهو مشكوك فيه ، فهذه سفسطة ثانية ، ثم انتهى إلى قطعية أخذها من هاتين السفسطتين : وهو أنه يشك ، لأنه لايقين عنده ، لأنه إن كان هذا الشيء يقينا من تلك الوجوه فهو باطل من وجوه أخرى ، هذه هي صفة الشك ، ومن يشك يفكر لأن الشك أدنى مراحل التفكير ، فعند ديكارت حقيقة ثانية هي : أنا أفكر .

قال أبو عبد الرحمن : لو كانت كل بداية المنهج سوفسطائية لما كان له الايمان القاطع بأنه يفكر بل انتهى الى هذا اليقين بقطعية لاسفسطة فيها وبين الشك والفكر علاقة

(ج) الاعتقاد بأن كل شيء ارتباطا فيه فهو حق وإن كان متناقضا الجمع بينه في الاعتقاد ، وهؤلاء أصحاب مذهب « الحق حق عند من يعتقد » وحجتهم تكافؤ الأدلة بين المختلفين ، وقد رد على هؤلاء العلماء والفلاسفة في كتبهم وشرحوا مذهبهم .

انظر على سبيل المثال : المغني لعبد الجبار بن أحمد المعتزلي في الجزء الثاني عشر الخاص بالنظر والمعارف ص ٤١ - ٥٤ كما ذكر ابن حزم مذاهمهم ورد عليها في المواضع التالية :

« الفصل ٨/١ - ٩ بعنوان : باب الكلام على أهل القسم الأول ، وهم مبطو الحقائق وهم السوفسطائية » .

« وفي الفصل ١١٩/٥ - ١٣٦ بعنوان : الكلام على من قال : بتكافؤ الأدلة .

وثمة استسكال رابع وهو :

هل في الوجود حقائق ، من الممكن أن نعرف منها أشياء ومن الممكن أن نجهل أشياء ، ومن الممكن أن نعرف أشياء على سبيل القطع واليقين ؟

وأصحاب هذا المذهب مختلفون في المثل الأعلى للمعرفة ؟

أي المعرفة اليقينية بماذا نتوصلها ؟ أبالحس ، أم بالحس والتجربة ، أم بالعقل أم بالروح والإلهام أم بالشرائع ؟

وكل مذهب من هذه المذاهب يحرص على وضع قانون للحصول على المعرفة اليقينية .

وقد أثرت هنا أن تكون نظرية المعرفة مبنية على المسلمات العامة التي يؤمن بها مشبهو الحقائق والمعرفة ، وهم أصحاب المذاهب المتفرعة عن المذهب الأخير الذي ذكرته آنفا .

أما السوفسطائيون - بشتى مذاهمهم - فقد أثرت ألا أراعي خلافهم هنا وأن أقول لكم دينكم ولي دين لعدة اعتبارات :

أولها : أن كل بداية سوفسطائية لابد أن تعتمد على أركان من المسلمات والقطعيات .

وثانيها : أن مذهب السفسطة يعني اعتقاد شيء ما فهذا الاعتقاد معرفة فهو مذهب ينتقض آخره أوله ومايتي على التناقض فمن الخيف أن يراعى في الخلاف .

وثالثها : أن كل خطوة يخطوها السوفسطائي في الحوار تعني أنه يعرف شيئا ومايلزمه من معارف في خطواته الأولى هو المسلمات العامة لمبني الحقائق فلا بد أن تبدأ من المسلمات التي يؤمن بها كل مخلوق اما لاقراء بها وإما للزورها له عند الحوار .

ورابعها : أن جميع مذاهب السفسطة لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يكون شاكا وإما أن

معرفتنا انعكاس لارمر

أريد أن أتجنب المصطلحات التي تعددت معانيها حتى لا يحدث اللبس والابهام في المعاني التي أريدها .

فلن أتكلم عن المادة والامادة ، لأن في ذلك مناهة بين الماديين والثالين وإنما أتكلم عن الموجود واللاوجود والمفهوم والالامفهوم .

والموجود الذي تصل إليه معرفتي : قد يكون حسيا عرفته بحسي أو بممارسة الآخرين .

وهذا يطلق عليه (مادي) أي له كم أو كيف بشئى المقادير والأشكال ومعرفتي لهذا اللون معرفة (حسية عقلية) .

وقد يكون الموجود الذي تصل إليه معرفتي - ولأقول إنه مادي أو غير مادي موجودا لم أعرفه بحسي ولم أر أن الناس مارسوه .

فمعرفتي به ليست معرفة (حسية عقلية) بل معرفة (عقلية خالصة) لأننى أعرف وجوده بلزوم عقلي ، أو باحساس لأثره .

ويؤيد صدق هذه المعرفة :

أن كثيرا من معارف الحسية العقلية كان معرفة عقلية خالصة - قبل أن أحس به فلما أحسست به صار معرفة عقلية حسية .

والذي يستقط المعرفة العقلية الخالصة من نصاب المعرفة البشرية :

ينسب أن كل تجربة حسية مسبقة بمعرفة نظرية .

ولم تكن المعرفة النظرية خاطئة في كل التجربات فصدق وصحة بعض المعارف النظرية دليل على صحة المعرفة العقلية الخالصة .

وهب أن معرفة العقل الخالصة : لا تنأى الا من تجريدات وعمومات حسية .

الا أننا في هذا التجريد والتعميم : نصل الى معرفة وجود مالم نحسه بعد .

فكلما عن الشئ الذى نعرفه وليس عن مادتنا في المعرفة .

لغوية .

وهذه العلاقة اللغوية رمز عن معرفة ما إذ ألفاظ اللغة رموز للمعارف ، ولو أنهم صياغة البداية للشفسط لقال : لا وجود لشيء اسمه شك أو يقين ، والفكر صفة إثبات والاثبات وجود ، فلا يفكر إلا موجود وهذا كانت صياغة الكوجيتو الديكارية : « أنا أفكر إذن أنا موجود » وهاته قطعية لا سفسطة كالتى قبلها .



الى المعرفة الا بالحس لذا فنحن عاجزون عن معرفة الأعيان الموجودة وبهذه يلتقون في كلنا الحاليين - مع الارتبائين .

ويجرد عرضنا لدعوى المثاليين ، ومن يقول باستحالة المعرفة كاف للدلالة على سخافة هذه الدعوى .

ولكن الانصاف يقتضى منا عرض وجهة نظرهم مصحوبة بتأييداتهم لها .

ولقد رأيت : ان كل تأييد لهذه الدعوى يقوم على التمثيل بحالات من حالات خداع الحواس خذ - على سبيل المثال :

١ - يقول الفيزيولوجي الألماني (مولر) (ان الاحساسات لاتتعلق بتأثير اشياء العالم الخارجى ، بل بأعضاء الحواس ذاتها) (الطاقة النوعية الملائمة لها) وهذا يعنى ان معرفتنا الحسية ليست ، انعكاسات للعالم الخارجى ، وانما هى من معطيات الحس ذاته . وقد وسع (فورباخ) هذه النظرية وسأها (المثالية الفيزيولوجية) .

وما داموا يتكلمون بلغة فيزيولوجية فالأمر هين . ان المعرفة الحسية التى نعتبرها انعكاسا للواقع الخارجى : لاتنكر ان للحواس معطيات من ذاتها لاتعكس الواقع ونحن نستنى حالة خداع الحواس من المعرفة الحسية التى تؤمن بها .

والمعرفة الحسية المبرأة من خداع الحواس : مشروطة بسلامة الحواس .
فالعين السليمة المجردة تعكس العالم الخارجى ولكنها لاتعكسه كما يعكسه المجهر .

٢ - يذهب (غيل مغولر) أحد العلماء الطبيعيين في القرن التاسع عشر - في كتاب له اسمه « فيزيولوجية البصريات » الى ان الاحساسات رموز للظواهر الخارجية يتفق عليها كل تشابه مع الاشياء التى تمثلها :

وهذا يعنى : ان الحس البشرى لايعكس الواقع ، لأنه لاتشابه بين الاحساس والمحسوس وعلى هذا ايضا :

يكون الاحساس مجرد رمز ، ونظرية الرمز هذه تسمى (النظرية الهرغولفية) قال بها (بليخانوف) ونحن لا نقول : ان احساسنا ينقل لنا الأعيان في الخارج على صورة واحدة .

ولا نقول انه ينقل لنا صورة كل جانب من جوانب احد الأعيان .
بل هذا موهون بطلاقة الحس واستمداه وفي شريعة ربنا : نحن مكلفون - في عبادتنا

ولست الآن بصدد اقامة البرهان على وجود معرفة حسية عقلية ومعرفة عقلية خالصة وانما حديثى عن المعرفة الحسية العقلية فقط .

فالعرفة الحسية هى التى التقطها بحواس الحس الظاهرة .

وسأستنى من البحث : ماأعرفه بحسى الباطن : الذى يدرك ألم الحزن ولذة الجوع .
والشيء المحسوس - الذى عرفته بحسى - : لابد ان يكون له مقدار من المقادير الكمية او شكل من الاشكال الكيفية ، وهو مايسمونه بالمادة وهى الكائنات الحية (من الحيوان والنبات) وغير الحية : من الجوامد والسرائل والكهارب ، والذبذبات والطاقة .

والماديون يسمون هذه الاشياء الطبيعية . ان الطبيعة - فى أغلب اشكالها وفى جميع عناصرها - : سابقة للوعى البشرى لأن كل مولود منا يفتح وعيه على كائنات موجودة -

قبل ان يوجد هو وعيه .

فاذا تفتح وعيه على الكائنات : عكس له حسه البشرى صورة الكائنات . ومن تجمع هذه الانعكاسات ومشاهدة العلاقات بينها يأخذ العقل أحكامه وقوانينه ويحرر يده عنه وعومانه والبرهان على ذلك : ان الكائنات قبل الرعى ، وأن الكائنات لا تفتقر - فى وجودها الى مخلوق بشرى بعينها .

يبدا ان عددا من الفلاسفة تقحموا حقائق ايدولوجية : يحار الفكر فى تسليمهم بها - مع عظم عبقريتهم وسعة معارفهم - فثمة فلاسفة يعرفون بالمثاليين الذاتيين ك (باركل) و (ماخ) يقولون :

مائة موجد موضوعى خارج حسنا ، انما الموجود الاحساس الذاتى . اى الثابت فى احساسى ، او المشترك فى احساس عدد الناس .

ويرتب على هذا المذهب : ان الانسان لايعرف الأعيان بصفاتها وخصائصها اى انه لاوجود لشيء خارج الحس البشرى له صفات وخواص .

وانما الحس البشرى - بوجود هذه الاحساسات فيه - : خلق اشياء خارج الحس ونسخها صفات وخصائص . ويلزم هؤلاء انه لا وجود الا للوعى البشرى وبعضهم يقول : توجد اعيان خارج وعينا ولكن حسنا البشرى لايعكس لنا صورة هذا الوجود ولاسبيل لنا

بأن قانون الفيزياء يقرر ان الحرارة تنتقل من الأجسام التي تتمتع بحرارة اعظم الى الأجسام التي تتمتع بحرارة ادنى ، فالمس نقل لنا صورة من صور الواقع .
انظر المادية الديالكتيكية ص ١٦٤ - ١٦٥ .. وهذا الواقع - من خداع الحواس :
لا يعنى اطراحنا للحواس وهي مصدر معرفتنا بل يعنى : استقرارها وتحليلها بشكل صحيح دقيق .

ويعنى : الاحاطة بقوانين الأعيان وكل ذلك لا يأتى الا بعد استخدامنا للحواس . وهو :

ان نربط معطياتها بنشاط التفكير عندنا قال مؤلفو (المادية الديالكتيكية ص ١٦٦) : (ليس هناك مجال للشك المبدئى با تدلنا عليه اعضاء حواسنا ولكن هذا لا يعنى ان الاحساسات تعطى صورة دقيقة كل الدقة من الواقع الموضوعى - فى ذات اللحظة التي يصبح فيها هذا الواقع موضوع ادراك اعضاء حواسنا .
ان الصورة الأولية للأشياء المادية - تتوضح وتقتى وتتكامل تدريجيا ، على أساس الادراكات المتكررة كثيرا وعلى أساس عمل الفكر المتحقق منه يختلف اعضاء الحواس .
وعلى اساس نشاط الانسان العلمى المتعدد الجوانب) .



ومعالميتا - وفق الطاقة الحسية المشتركة بين المسلمين .

لأن الله لا يكلف نفسا الا وسعها .

وتقول ايضا ان حسنا - مهما كانت طاقته - يعكس لنا شيئا موجودا ، لا يتخلع على الأشياء صفات غير صفاتها وانما يعكس صورة الموجود .

فروؤيتنا للقمر قرصا اصفر - بالعين المجردة - انعكاس صحيح لصفحة القمر حال

بعده .

ورؤيتنا له وديانا وجبالا « بالنيسكوب الكبير » انعكاس صحيح لصفحة القمر حال

قربه ولايضاح هذه الحقيقة احب ان اناقش صورتين من صور الخداع الحسى ، ليكون ذلك أنموذجا لنقاش كل صورة من صور الخداع الحسى .

أ - الصورة الأولى :

لناخذ شيتين موجودين فى غرفة واحدة فى شرط واحدة :

احدهما : معدنى .

والآخر : خشبى .

فستجد ان اليد نحس : بأن المعدنى أبرد من الخشبى مع ان حرارتها واحدة فالاحساس باللمس خدعنا . فكيف نجعل الاحساس صورة للواقع ؟

ويجب العلماء عن ذلك :

بأن حرارة المعدن والخشب متساوية ، بلاربب الا ان الخشب سيمى بالنقل لحرارة اليد

بخلاف المعدن الذى يتقل الحرارة بسرعة .

فاحساس جلدنا الالامس انعكاس للفارق بين سرعتى الحرارة .

وعلى هذا يكون احساسنا نقل لنا صورة من صور الواقع .

ب - الصورة الثانية :

اذا وضعت يدى اليمنى فى ماء ساخن ووضعت اليسرى فى ماء بارد ، ثم نقلتها الى

ماء عادى : تبين لى : ان اليمنى تشكو البرودة مع انها خرجت من الماء الساخن - فى حين

ان اليسرى تشكو الحرارة (مع انها خرجت من الماء البارد) .

فالحواس نقلت لنا عكس الواقع فكيف تكون صورة له ؟

ويجب العلماء عن ذلك .

مصادر المعرفة البشريّة

معرفة البشريّة على قسمين :

(أ) معرفة اضطرارية لا تقتصر إلى برهان ، وهذه لها ثلاثة مصادر لا رابع لها ألبتة ..

١ - الحس .

٢ - أوائل العقل التي لا تقتصر إلى الحس ، وهي التي يسميها أبو محمد (أوائل التمييز) ..

٣ - الإلهام ويدخل في ذلك (الإشرقة الروحية) .. وهي رؤية القلب ولك أن تعتبرها حاسة سادسة ، وهذه المعرفة موقوفة على من وجدها ، ولا تتعدى إلى الآخرين إلا بالبرهان ولا يطلها : أن هناك من يدعي الإلهام وهو كاذب ، لأن هناك من يدعي الإلهام وهو صادق .

(ب) معرفة تكسب بالبرهان وهذه مصدرها الحس وأوائل التمييز لأنها تستمد برهانها منها أو من أحدها ، وليس الإلهام مصدرا للمعرفة البرهانية لأن معرفة الملهم خاصة به ، فلا تتعدى غيره إلا ببرهان .. ولأن صدق المعرفة الإلهامية متوقف على وقوعها والفرق بين المعرفتين : أن المعرفة الاضطرارية تحصيل لحقيقة الشيء وحكمه وأن المعرفة البرهانية تحصيل لحكم ذلك الشيء دون حقيقته خذ مثال ذلك :

١ - من شرب السنا فقد عرف حكم السنا وهو الاسهال وعرف حقيقة الاسهال ، ولم يحتاج إلى برهان .

٢ - من شرب السنا ، ولم يتناول مسهلا قط ، ولم يصب باسهال قط ، فمعرفة البرهانية الاكتسابية : أن السنا مسهل ولكنه لا يعرف حقيقة الاسهال ، ومعرفة هذه برهانية توصل إليها بالبرهان : وهو مشاهدة الأثر والاستدلال به ، مع ضرورة صدق الناقل . والمعرفة البرهانية من ناحية الحكم والتعديق على قسمين :

(أ) عقلية .

(ب) وغير عقلية .

فالعقلية : ما أقتنع العقل من حس وخبر واستدلال .

تفكيرنا لم يتطور... ولكنه استراح

يقول مجموعة من الأساتذة السوفيت في كتاب لهم اسمه (المادية الديالكتيكية) (إن تفكيرنا تطور) . وهذا بناء على الاعجاز العلمي الذي حققته السوفيت وهذا التطور يسمونه (الديالكتيك الذاتي) ويقول كيف تطور تفكيرنا ؟ فيقولون إنه انعكاس للديالكتيك الموضوعي ، ويراد بالموضوعي العالم خارج الذات الحاسة العاقلة (العالم المادي) ولقد تطورت ظواهر العالم المادي فتطور تفكيرنا تبعاً لذلك ، وهذا التطور يبنونه على خلفيات (الديالكتيك التاريخي) كان الانسان قوداً فأصبح مفكراً ، تطور الديالكتيك الذاتي والتاريخي والمادي على اقتراض صراع المتناقضات والأضداد فكان البقاء للأصلح أى التطور .

ولا ندري هل سيطفون هذه الظنون على الحزب الشيوعي السوفيتي أم لا ؟ هل تطورت من اللبينية الى المادية ؟ هل تطورت الشيوعية من ماركس الى لينين ؟ وهل سيقضى صراع المتناقضات الى ما هو أصح من الشيوعية وأشد تطوراً ؟ كل هذه الظنون علمها عند الله .

وإنما نريد هنا أن تفكيرنا في العصر الحديث لم يتطور ولكنه استراح وأضرب المثال لذلك بعاملين استعمالاً اثنين بدائيتين كالمول متكافئتين في قوتها وصنعها فاستعمل أحدهما المول الأول في حفر بئر لم يتجاوز عمقها أكثر من متر لأنه صخور وشطابا لم مات العامل واكسر المول ، فجاء عامل آخر يكافئ العامل السابق في قدرته ومهارته فحفر سبعة أمتار في وقت اوجز ولم ينكسر المول وكانت الأرض هشة فهل تقول ان المول تطور وإن المدرة البشرية تطورت ؟ كلا .. إنما كان العامل الثاني متمماً لمسيرة العامل الأول ولولا ذلك لأنفق ما أنفقه الأول من جهد ووقت وخسارة ، وتفكيرنا اليوم لم يتطور بحيث يصل الى الحقيقة مباشرة أو في وقت قصير لأنه تفكير لا يوجد مثله عند الأسلاف .

وإنما كان تفكيرنا اليوم لا يزيد عن تفكير العياقة في الأمس غاية ما هنالك أن مفكر الأمس اختصر الطريق بليون فرض خاطيء و مليون تجربة غير ناجحة .

وغير العقلية : ما لم يقع به العقل ، من حس خاطيء ، وشرع مدسوس ، وإشراقة كاذبة ، والمعرفة البرهانية هي قوانين العقل وقوانين العقل على قسمين :

الحس .

٢ - قوانين اكتسابية تستمد خبرتها من الحس كقولنا (ما كان تصوره حتمياً فوجوده حتى) فهذا قانون استنبطه العقل بالتجربة الحسية .

واللاحظ ان قوانين العقل الاكتسابية تستمد برهانها : إما من الحس ، وإما من قوانين العقل الاضطرابية .

قال أبو عبد الرحمن :

إذا ذكر لك العقل ، فالمراد به قوانين الاستدلال الاضطرابية والاكتسابية ، وإذا ذكر لك الفكر فالمراد به هيئة الاحتكام الى هذه القوانين ، وإذا ذكر لك الذكاء والنباهة والذهن ، فالمراد بكل ذلك ملكة الانسان ، وقوة قواه النفسية ولا يحصى معرفة العقل الاكتسابية الا خالق الخلق وإنما نذكر من المعارف الاكتسابية :

الشرع (القائم على المعجزة المحسوسة وعلى القوانين الاضطرابية) فنصوصه باللغة مصدر للبرهان ، ونذكر الخبر الذي يثبت به التاريخ ، والأنساب والحقوق فيستدل العقل من الحس ومن القوانين الاضطرابية على أن الخبر المتواتر حق .

ونذكر علم الحساب مصدر للبرهان ، لأنه ثابت بالحس والقوانين الاضطرابية فكانت قواعد الحساب وأصوله مصدراً للبرهان وهكذا جميع العلوم والمعارف البشرية وإذا استعرضت معارف العقل الاكتسابية في مجال التوفيق بينها فلا تقل : اختلف العقليان وإنما عليك الممايزة بين الأنواع ، فنقول هذا عقل بالشرع ، وهذا عقل بالحس ، وهذا عقل باللغة ولك بعد ذلك أن تقول : اختلف العقل بالشرع ، والعقل بالحس ، وحينئذ ننظر في مصدر المعرفة فلا بد من ثلاثة أمور لا رابع لها يقيين :

١ - أن يكون الحس كاذباً .

٢ - أن يكون الشرع مدسوساً .

٣ - أن يكون فهمنا خاطئاً .



ظاهرة سارتر

من المقرر في افهام الناس أن للموجودات ظاهراً وباطناً ، ولا مشاحة في هذا إلا إذا أحال الظاهر والباطن الوجود الى ثنائية فعبقرية شكسبير وجودان :

١ - وجود بالقوة وهو استعداد شكسبير وقابليته - أى عبقرية شكسبير الباطنية أو الداخلية .

٢ - وجود بالفعل وهو عمل شكسبير في المسرحية الفلانية « أى عبقرية شكسبير الظاهرية أو الخارجية » . بيد ان سارتر « في كتابه الوجود والعدم » ص ١٣-٢٠ ، يرفض هذه « الثنائية » ويقرر واحدة الظاهرة ، إذ يرى أن الوجود سلسلة من المظاهر فالقوة لا تحتجب خلف آثارها من التسارعات والانحرافات . إلخ . بل جماع هذه الآثار هو « القوة » وعلى هذا فالظاهر ليس مقابل الوجود ولا مرادفاً له . ولكنه مقياس له .

وكل شيء عند سارتر بالفعل وليس وراء الفعل قوة ولا حال ولا قدرة . والفعل هو ما يتجلى للعيان ، وما يتجلى مظهرًا من الموضوع قال سارتر : « والموضوع كله : في هذا المظهر وخارج المظهر :

١ - إنه فيه بأكمله من حيث هو يتجلى في هذا المظهر .

٢ - وهو خارجه بأكمله لأن « المتوالية » نفسها لن تظهر أبداً .. ولا يمكن أن تظهر » اهـ .. بتصرف واختصار ص ١٦ ..

قال أبو عبد الرحمن : المتوالية هي التجليات التي نسميها وجوداً بالفعل . واعتبر سارتر الظاهر مقياساً للوجود ، وليس ضدًا ولا مرادفاً له : لأن تعريف الوجود عنده ببساطة أنه « شرط كل كشف » .

إنه وجود من أجل الكشف وليس وجوداً منكشفاً ص ١٧ . وقد فر سارتر من « ثنائية » فوقع في أخرى : لأن مظاهر كل موجود غير متناهية ، هذا الوجود متناه . فثمة ثنائية المتناهي واللا متناهي .. أو « اللامتناهي في المتناهي » .

قال أبو عبد الرحمن الظاهري : هذه الثنائية مدخل إلى الأنطولوجيا الظاهرانية الكفورية . إن سارتر أخطأ جهة القسمة فأصحاب الثنائية « الظاهر والباطن » لا يحملون

فاستغنى الفكر الحديث عن اتخاذ هذه المحاولات ، وبرهان آخر وهو أن أعظم مخترع في العصر الحديث لا يقال إنه أذكى العالم الا بالنسبة لأفراد ، أو مادة علم ، وليس بالنسبة للأجيال السالفة .

إن أعظم مخترع لآلة أو أسبق الناس إلى اكتشاف قانون : لا يملك بذلك أنه أذكى من الخليل بن أحمد أو ابن تيمية وإنما الاختلاف في مجال العمل الفكري . أما تطور الخلق فيعني زيادته وتعدد صوره والله يزيد في الخلق ما يشاء ويخلق ما لا تعلم والله خالق الخلق وما صنعوا .

إلا أن الفكر الحديث لم يخلق المادة ولم يخلق قوانينها ، ولم يرتب النتائج على الأسباب ، وإنما اكتشف بآداة الله - مادة مخلوقة واكتشف قانوناً مخلوقاً . واكتشف علاقات مخلوقة ، والله المستعان .



نقد العلمية عند العرب والأوروبيين

كان نقد العلمية ظاهرة انحراف فكرى فى تاريخ الحضارة العربية قديما ! .

ثم كان هذا الانحراف الفكرى تقليدا أئينا لأخطاء أسلافنا عند كل من : مالبرانش

وباركلى وديفيد هيوم من رواد الحضارة الأوروبية المعاصرة ! ..

إن العلمية قانون حتى فى تصور العقل البشرى ، ولقد استخدم أرسطو هذا القانون ،

واعتبره من بداهيات العقل .

ومن ثم أعزم متفلسفو المسلمين بهذا القانون ، واستعملوه فى أعرض مشكلاتهم

الفلسفية فقالوا : لكل حادث محدث .

ولا تزال العلمية أساسا صلبا أقام عليه ابن حزم وابن تيمية وغيرها بناءهم المنطقى .

وفى الفلسفة الأوروبية وجد مفكرون هذا القانون نقدا استحوذ على عقول بعض

الناشئة وليس هذا هو المهم ، بل الأهم من ذلك : أن مفكرى المسلمين لم تخف عليهم

هذه النقادات ، ولم تهز إيمانهم بقانون العلمية بحيث يصح القول بأن هؤلاء الأوروبيين

سبقوا الى نقد العلمية .

أو القول : بأن مفكرى المسلمين لولاب بذهنهم هذا النقد لهجرها هذا القانون .

وأول هؤلاء الفلاسفة الغربيين الفيلسوف العقلانى « مالبرانش » الذى بنى إيمانه

بالحقيقة الأولية على البرهان الأونطولوجى تبعا لسلفه ديكارت ولهذا قال :

لا يوجد الا الموجود الكامل الذى لا نهاية له .

أى لا يوجد إلا الله .

وهذا النفى فيه مؤاخذه ، لأنه لم يفرق بين أنواع الوجود .

وليس هذا غرضنا .

وإنما غرضنا قوله :

« لا علة إلا ما أدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية والله - جل جلاله -

هو العلة الحقيقية للأشياء » .. اهـ .

الظاهر وجودا وباطن عدما . وإنما يقسمون الموجودات إلى قسمين :

١ - موجود مغيب ، وهو الوجود بالقوة .

٢ - موجود مشهود ، وهو الوجود بالفعل وإنكار هذا خروج على البدهية . ولا ضير

عندنا أن يسمى أحد الموجودين « واحدة الظاهرة » إذا لا يأبى الفكر أن تكون موجودات

ما ظاهرات لوجود ما .

إذن من أخطاء سارتر فى وجوديته أنه حصر الواقع فى الظاهرة !! راجع ص ٢١ .

قال أبو عبد الرحمن : الظاهرة قبل أن تظهر من الواقع ، لأن من الواقع

مالم يظهر ! ..

وحركة الشمس إذا أصفقت للمغيب لا تظهر لنا فى ثانية .. ولكنها تظهر بعد

دقائق .. فهل حركة الشيء فى هذه الثوانى : غير واقع ؟

وسارتر يقول : « فما يقبض وجود الظهور هو أنه يظهر » .. ص ٢١ .

قال أبو عبد الرحمن : ونحن نقول بهذا فكان ماذا ؟ إن حصره الواقع فى الظاهرة

لا يعنى أن الظهور مقياس الوجود . وإنما يعنى أن الظهور يتيح الوجود ، وهذا ما ياباه

الفكر . ويحسب سارتر أنه اضاف الى الفكر الفلسفى جديدا إذ قال : « إن وجود الظهور

هو الظهور » ليحل هذه العبارة محل عبارة باركلى « الوجود هو كون الشيء مدركا » .. ص

٢١ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا ايمان فى الخطأ ومضغ لفلسفة « الحسبانين » وإنما نقول :

الوجود هو كون الشيء مدركا بالنسبة لرب الكائنات لأنه سبحانه لا يند عن ادراكه اذنى

موجود إذ هو خالق كل موجود . أما البشر فليس ادراكهم مهيمنًا ، وإن قوره بالتسكوب

والقولسكوب وما لم يدركه البشر من الموجودات أكثر مما ادركوه .

إن الادراك يدل على الوجود ولكنه لا يتيح الوجود . وإذ ذلك كذلك : فليس الوجود

كون الشيء مدركا .. ولكننا إن ادركناه علمنا بوجوده .



قال الهروي :

إن الحادث يصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عاديا لا أن أحدهما معلق بالآخر ولكن لأجل ما جرت به العادة والاقتران .

وتجسد هذه الفكرة بتوسع عند الغزالي في « التهاافت » ولقد نقد ابن تيمية نقدهم للعلية نقدا بارعا .

قال أبو عبد الرحمن :

والحق عندنا : أن العلة ناموس إلهي خلقها ربنا ، وجعل نتائجها في معلولاتها ضرورة حتمية لا تختل إلا بأعجاز يخرق الناموس .
والكل من الله سبحانه .

وإذا وجد الاقتران في بعض ظاهرات الكون دون ضرورة فلا يعنى ذلك أن كل ظاهرات الكون كذلك ولا يعنى أن هذه الظاهرة خلقت من علة بل يعنى أنه ظهر الاقتران ولم تظهر العلة .

والحقيقة ان محصول العالم من التجربة والملاحظة منذ كان العقل البشرى طفلا حتى الآن لم يجد ظاهرة كونية تفصل عن علة أو سبب .

وحسبك بقوة وصلاية برهان العلية أنه لم يشذ في كل تجربة بشرية .

ومن ثم تنطلق من المحسوس الى غير المحسوس ، وما عرضنا هنا أن نحق برهان العلية أو نطله إنما بحثنا الموضوع من ناحية حضارية بحثه وهي ان مفكرى المسلمين أحاطوا علما بكل ماوجه لقانون العلية من نقد إلى هذا اليوم وردوه فلم يضعف من إيمانهم ببرهان العلية .

وكان المنحرفون فكريا من أعلام الفلسفة الأوروبية مقلدين أميين للمنحرفين فكريا من أعلام الفلسفة العربية القديمة في هذه المسألة إن لم يكن هذا اتباعا مقصودا فهو اتباع بالمصادفة .



قال أبو عبد الرحمن :

ونحن لا نسمى الله إلا بما سمي به نفسه ، ولا نصفه إلا بما وصف به نفسه ولكن لا نحيط لنا عن الاحتفاظ بعبارة مالبرانش لتصور مذهبه .

يقول مالبرانش :

لا اقتران ولا ارتباط ضرورى بين الله وبين العلة وإنما هناك ارادة ربنا الحرة في فعل ما يشاء .

فان ذكرت العلل الطبيعية فان مالبرانش يقول : هذه ليست عللا حقيقية ولكنها علل مناسبات .

ثم جاء « باركلي » و « هيوم » فقالا :

إن مانسميه عللا لا ينطوى على ضرورة حتمية مستترة بين العلة والمعلول .
وإنما هذه الضرورة ظاهرة تجريبية ، ليست قانونا لما وراء التجربة .

اننا اذا رأينا دائما في حدود مشاهدتنا وتجربتنا ظاهرة حسية تتبع أخرى : فأننا نصطليح على تسمية الأولى علة وننتظر دائما في كل مشاهدة - أن نرى الأخرى تتبعها فإذا تكررت تلازم الحدوث وتكررت ملاحظتنا لهذا التلازم : تكونت لنا هذه العادة العقلية .

يعنى تصورنا لمعنى العلية .

إذن العلة مجرد عادة عقلية .

قال أبو عبد الرحمن :

والواقع أنه لا جديد في نقد مالبرانش وباركلي وهيوم .

فهذا أمر فرغ المسلمون من فحصه بعد أن فرغ بعضهم من استدراكه . ففكرة مالبرانش قد قال بها بعض أئمة الأشاعرة كالباقلاانى والغزالي والهروي .

قال الهروي الانصارى : ليس في الوجود شيء يكون سببا لشيء أصلا ولا شيء جعل لشيء بل محض الارادة الواحدة يصدر عنها كل حادث .

هكذا نقل عنه شيخ الاسلام ابن تيمية في « منهاج السنة » .

ويريد بالإرادة الواحدة ارادة الله سبحانه .

ونكرة العادة العقلية عند هيوم قال بها الهروي والغزالي والباقلاني في التمهيد .

الاستقراء التلخيصي

يقول أرسطو : (الانسان والحصان والبقل حيوانات طويلة العمر ، وهي كل الحيوانات التي لامرارة لها ، اذن كل الحيوانات التي لامرارة لها طويلة العمر) وهذا النوع من الاستدلال يسمونه (الاستقراء التام) أو (الاستقراء الشكلي) .

ولقد نوقش هذا الاستدلال ووجهت اليه المآخذ .

قال ابو عبد الرحمن محمد : انظر على سبيل المثال : (التقريب لشيخنا امام الدنيا ابن حزم ص ١٦٣ - ١٧٣ .. ومعار العلم لابي حامد الغزالي ص ١٦٠ - ١٦١ .. والاستقراء والمنهج العلمي للدكتور محمود فهمي زيدان ص ٢٧ - ٣٤ .. والمنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٢ - ٦٦) .

قال ابو عبد الرحمن بن عتيق : في هذه الردود مضلة يصاب قارئها بالدوار ، ولتلايل علم المنطق لقراء الجرائد جندحت الى التحليل الديكارتي المحيى فقلت : قد هذا الاستدلال يتعلق بأمور مختلفة :

أولها : ان المثال الذى اوردته (ارسطو) لا ينطبق على (الاستقراء التام) . لان

الاستقراء احصاء .

فهل احصى (أرسطو) كل انسان وحصان وبقل ، فعرف ان كل فرد منها طويل العمر ؟

وهل احصى (أرسطو) كل موجود في الوجود فلم يجد حيوانا ذا مرارة غير هؤلاء ؟ لاريب ان هذه الانواع من الأنواع الثابتة المحدودة ، وان النوع دال على كل افراد .

الا أن (طول العمر) و (امتلاك المرارة) ليستا من ماهية النوع الانساني حتى تقول ان معرفة النوع دالة على افراد ، واذا فلا بد من احصاء أفراد النوع الانساني والبقلي والحصاني وهذا مستحيل ، لأن الفرد الانساني متناه ، والانسان أعداد لا متناهية بالنسبة للفرد المستدل بالاستقراء ، والبدئية : أن المتناهي لا يحصى الا متناهي .

وان فمثال أرسطو غير صحيح ، وأكثر أمثلة المنطقين (الاستقراء التام) من هذا النوع .

المنطق ثابت ، لا يتغير

قالوا : ان العلم القديم - الذي عاش في ظله منطق أرسطو :-

يتكلم عن كميات الأشياء ، دون كمياتها .

فهو - مثلا - يعتبر أن الحرارة ضد البرودة ، لأنه نظر الى كميتهما دون كميتهما ..

وقال العلم الحديث - ليس هناك بارد وحار ، وإنما هناك درجات من الحرارة تختلف ..

ومن هذا الاختلاف تختلف الحرارة والبرودة .. وبقدر كمية هذه الدرجات تكون الحرارة .

وقال ابو عبد الرحمن : لم يتغير منطق أرسطو لناحيين :

اولاها : ان الاختلاف الكمي لدرجة الحرارة نتج عنه اختلاف في الاليفية ، ويجب ان

يكون للاليفية عبارة تدل عليها كلفظ البارد مثلا .

واخراها : ان قانون التضاد يضبط الاليفيات كما يضبط الكميات ..

وقالوا : ان العلم القديم : لا يهتم باستكناه العلاقات بين الاشياء وإنما يعتبرها امورا

عرضية .. والمنطق الارسطي تبعا لذلك ، يعتبر العلاقات امورا خارجة عن المحتوى .

اما العلم الحديث فيعتبر العلاقات اخص خصائص البحث العلمي ، لانها تربط بين

المتغيرات .

وقال ابو عبد الرحمن : لم يتغير منطق ارسطو وإنما تغير وضاق لناحيين :

اولاها : ان التأصيل الارسطي للعلاقات في المحتويات : تأصيل صحيح - ولكن

الخطأ في التنفيذ والتطبيق بسبب قصور العلم آنذاك .

وثانيها : ان استكناه العلم الحديث لحقيقة العلاقات يعطي تربة خصبة للمنطق

الارسطي ، فيجنى عددا كبيرا من الامثلة التطبيقية .

فيكون المثال حقيقيا بدل ان يكون فرضيا .

ومن هذين المثالين : عن الاختلاف الشديد بين العلم القديم والحديث - قال بعض

المعاصرين :

ان العلم القديم ملئ بالادهام والفروض والتصورات الخاطئة ، وان المنطق الارسطي

يساير ذلك العلم ، فيجب علينا ان نصطنع المنطق التجريبي الحديث ، لامتطق ارسطو

التصورى . لان المنطق الحديث ابن للعلم الحديث .

وكذلك الانواع قد يكون مالا تعرف منها اكثر مما تعرف .

وثانيها : اننا لا نقول (كما قال بعض المتسرعين) ان الاستقراء الثام مستحيل ، بل

هو ممكن في الافراد المحصورة المتناهية .

ولكننا نقول : اذا وجد الاستقراء الثام فانه لم يقد معرفة جديدة ولم يكن انظلافا من

المعلوم الى المجهول ، وإنما يلخص لنا ما قد عرفناه مسبقا ، خذ مثال ذلك :

كل شهر من شهور السنة يتألف من أقل من (٣٢) يوما ، لأنه باستقراء شهور السنة

من يناير الى ديسمبر - وهي اثنا عشر شهرا فقط - لم نجد ما يبلغ (٣٢) يوما ، بل بعضها

(٢٨) يوما ، او (٣٠) يوما ، او (٣١) يوما .

الاستقراء لزبدان ص (٣١) .

وهذا قال (جون استوارت ميل) : (انه تلخيص لما سبق لنا معرفته) .

وثالثها : قولنا انه لم يقد معرفة جديدة ، وانه تلخيص لمعرفة سابقة ، لا يعني انه ليس

بحجة ، ففرق بين هذا وذاك .

انه - ان كان تاما - حجة يثبت على الاطلاق وان كان غير تام فهو حجة في الفقه ،

لان الصواب في الفقه اعتباري وليس واقعيا .



الفكر المعترلي

لا يزال شعور العامة الايمان الشديد بعدم جدوى الفلسفة ، مسوغيين ذلك الزعم الخاطيء بأنه مر عليها كثر علمي ثرون كثيرة وهي مجرد أفكار والنزاعات وانعكاسات جدلية تلوب بالاذهان ولاتتلامس مع الواقع ولم تظهر الفلسفة بما يشبه التأييد الشعبي بل كانت عرضة للطعن ، وفلاسفة المسلمين الذين دخلوها من اوسع ابوابها تنموا ايماناً كايان المعجزات كما اثر عن الجورني والرازي . فاذا كان رأي أن في الفلسفة خيراً كثيراً وكنت شديد الايمان بجدواها فانما اصطدم بشعور شعبي بيد ان هذا لايمنى اذا كانت براهيني على جدوى الفلسفة ضرورية فاؤل ما استند عليه في هذه الدعوى ان الفلسفة الحديثة دفعت باوريا الى حياة علمية عملية فالذهب التجريبي فتق آفاقاً بعيدة في مضمار الاختراعات والمصنوعات والطب والتشريح والاتجاهات العقلية محصت الكثير من الحرفات في الآداب والتصورات ومرويات التاريخ وان للمنهاج الديكارتي بدا يفضاء في التأليف العلمية المعاصرة التي اتسمت بطابع التجرد والاستفاضة في البحث والارتباط بالموضوع والترتيب والتنسيق والأصالة الفكرية وما الفنون النظرية الجديدة والتطبيقات الادارية والاقتصادية التي تعيشها الدول الراقية اليوم إلا نتاج فكر فلسفي عتيد والبرهان الضروري الاخر الذي اعتمد عليه على اهمية الفلسفة ان الذين حملوا عليها قدنيا وحديثا لم يقفوا على تشبههم إلا بتقيدات فلسفية فالفيلسوف امر لا بد منه ، قال ارسطو حسبا نقل عنه المترجمون « اذا لزم الفيلسوف وجب أن تفلسف ، واذا لم يلزم الفيلسوف وجب ايضا أن تفلسف حتى تثبت عدم لزوم الفيلسوف » .

ولقد كان أبو محمد على بن حزم شديد الايمان بجدوى المنطق وأنه يعصم الذهن في تلقى الحقائق من الخطأ ولكنه جعل للسميات الصدارة وغير ابي محمد عن هو في مثل عبقريته كابين تيمية كان سببه الظن بالفلسفة والمنطق معا ، بيد انه كان يرد بالمنطق على المنطق وبالفلسفة على الفلسفة أفلا يكونان عنده كحب الشعير مأكول ومذموم ؟ اننا لكي ندفع عن تقى الدين بن تيمية هذه الدعوى لابد أن نفهم غرضه من ذم الفلسفة والمنطق رغم استفادته منها واليكم ما أفهمه .

وقال ابو عبد الرحمن محمد :

كلا ان المنطق الارسطي ثابت لا يتغير ، وقواعده الصلبة لا تقتاض المعرفة وإقامة الحججة لاتزال نبراسا هاديا في ميدان المعرفة والعلم .

وقد رام اناس الخروج على قوانينه الثلاثة : الهوية - والثالث المرفوع - والتناقض ، وكانوا من الحسبانين ، والحسبانية ضرب من السفسطة الا أن تكون منهجا لا غاية .. واتما نذكر اشياء يعذر بها منطق أرسطو ولا يهجر .

فمن ذلك ان الناس مختلفون في نظرية المعرفة (الاستمولوجيا) إلا أن أرسطو وضع منطقا لكل نظرية وكل اصحاب النظريات في المعرفة : يأخذون منطق ارسطو الجزئي ولا يستغنون عنه ، فهذا معنى ثبات منطق أرسطو ..

ومنها : ان البرجائين وغيرهم يعتبرون كلمات ارسطو التجريدية مجردة فروض . ولكنهم لم يستطيعوا بعد ان يريفوا كلية من كلياته في ميدان الخبرة والتجربة . فهذا معنى آخر للثبات .

ومنها : ان ارسطو يستمد امثله من علم عصره الناقص ، وتكون امثله من باب الفرض ، والعلم الحديث يجيز فرض الامثلة لان المثال شارح ولا يلزم من بطلان المثال بطلان القضية .

ومنها : ان تقدم العلم الحديث يساعد على صياغة المنطق الارسطي صياغة امتن وهذا شيء غير الثبات .

ومنها : ان منطق ارسطو لم يأخذ في حسبانته ان الشرائع السماوية مصدر من مصادر اي معرفة .

والمسلم يأخذ منطق من حقيقة الشرح اولا ويجد في منطق ارسطو اداة لاجتهاده مساعدة غير معاندة .

ومن الله نستمد العون ونستلهم الرشيد .



الأمر الأول : ان الغربيين بالفكر الاوربي المعاصر يحسبونه شيئا جديدا لدى المسلمين يدعون الى الاستعاضة به عن كثير من التصورات الاسلامية باسم التجديد ، فالناس سابقة المعتزلة الى الكثير من النظريات الغربية مع لفت الانتباه الى ان ائمة الاسلام ناقشوها وزيفوا منها ما يستحق الترييف ببيان قوى ومنطق منظم لا يبقى مثارا للشك يعنى ان اطراحها من جانب المسلمين كان عن قناعة لا عن جهل لانهم بذلك النقاش بأسلوب جدلي مقحم كانوا عباقة الفكر وعماقته .

والأمر الثاني : أن حسنات الفكر الغربي الحديث في منهج البحث وفي الواقع العمل في الطبيعيات والنظريات العلمية ارتادها لهم الفلاسفة المسلمون يوم كانت تسود الغرب خرافة وأناية ونفاق القسس والباطوات .

والأمر الثالث : ان كثيرين من الفلاسفة يهزأون بالمعتزلة ولا يعتبرونهم اصحاب فلسفة حقيقية ، لانها لم ترد بأسلوب علمي مرمي ، بل كانت افكارهم قلنات وكانت ادلتهم مقتضبة وهذا صحيح وعيبتهم انهم القوا - مثلا - منهجا متكاملا في تقييم المعارف بادراكات العقل ، ولكنهم لم يعطوا الدلالة الكافية المتكاملة على اولوية العقل بالتحكميم وكيفما كان فمنها جهم سبق فلسفي ، وقد تكون أدلتهم كاملة ولكنها لا تتجاوز حلقات المناظرات والا فأتين جدلهم الكثير وهم أهل جدل ، وهل يكون جدل الا ببراهينه ودلائله ؟ او لعل تعميدياتهم واستدلالاتهم ضاعت مع ما ضاع من كتبهم وأرائهم التي لم يحفل بها المسلمون وتجدر الاشارة الى ان فلسفة المسلمين فكر معتزلي لأن المعتزلة هم أهل الكلام والكلام هو نواة الفلسفة الاسلامية ، ورغم هذا قلن نبحت الا ما كان فكرا معتزليا أصيلا صادرا عن المعتزلة أنفسهم ، قلن تناقش رسالة الاسلوب والتأملات لديكارت التي كانت صورة لرسالة المنقذ من الضلال للغزالي وقد لاحظ الكاتب الفرنسي شارل شومات : ان العبارات في الرسائلين تكاد تكون متقاربة ، والغزالي مات قبل ديكارت بحوالي خمسمائة سنة لن تعرض لذلك لأن الغزالي غير منسوب الى المعتزلة وان كان ربيب فكركهم ، ولن تعرض الى ما سبق اليه الباقلاني والجويني والغزالي من المطالبة بإبعاد الصفة العقلية عن علم الالهية وكانوا يعدون مطالبة الفيلسوف (كانت) بإفساح المجال لايمان القلب وإبعاد العمل العقلي عن مجال الالهية نفردا وسبقا عجيبين ، لن تعرض لذلك لأن الباقلاني والجويني والغزالي لا ينسبون للاعتزال وان كانوا ربيبي فكره وتجدر الاشارة ايضا الى أن

أنهم أن من موضوعات الفلسفة ما يسمونه بالالهييات أو علم « ما وراء الطبيعة » أو « الميتافيزيقا » كما يصطلح عليه المتأخرون ، وكانت أهم ما شغل الفكر البشري وكانت موضوع علم الكلام الاسلامي الذي اثاره المعتزلة وكانت محل سخط ائمة المسلمين وكان الجدل فيها عقليا ولن يزال عقليا إلا بالنتهج الذي سنوضحه فيما بعد ولهذا فموضوع الميتافيزيقا وحده من مواد الفلسفة هو الذي نرى خطورة فلسفته ولا نقول عدم جدواها فحسب ، لأن التقنيات المنطقية تعتمد - قديما وحديثا - على ادراكات حسية وعقلية ينبثق منها مدركات تجريبية وقياسية وحيث إن هذه الماورائيات غير محسوسة وغير خاضعة لعمل التجربة وغير داخلية في قياس شمولي او تقبلي ، فلا بد من ثلاثة أمور لا رابع لها ألبيته :

إما ايمان بملأ القلب بتلك الماورائيات لا تجر اليه دالة من الحس ، واما الادعاء الكاذب بجوارف حدسية وإلهامات إيحائية تدل على ما بعد الطبيعة وإما إلحاد يقذف بها في حظيرة الخرافات ويتحقق الأمر الاول بإبعاد الفلسفة عن هذه الغيبيات ويتحقق الأمران باخضاع الغيبيات لشمطقات الفلاسفة واقطع قطعا بانا بأن الفلسفة من الحسنيات حتى عند ابن تيمية لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج في الطبيعيات المحسوسة من الاجسام العنصرية وما يتكون منها من المعدن والنبات والحيوان والاجسام الفلكية والحركات الطبيعية التي كانت قوام الحياة العلمية الالهية في مخترعات اوربا اليوم او لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج في فلسفة الامور العلمية وهي علوم الهندسة والقادير والاعداد والابعاد والموسيقى وعلوم الهيئة ، فكل ذلك قوام الحضارة المادية في الغرب اليوم ، ولكن غالبيتهم وقفوا نشاطهم الفكري في فلسفة الروحانيات والالهييات واستكناهاها ، وهي أمور غيبية غير محدودة ، أما الفكر البشري فمحدود بزمانه ومكانه ، والمحدود لا يدرك الا محدود فكان ان تبعد الفكر البشري وباه خارج إطاره وناداه دعاة الاصلاح لان يعمل داخل الاطار فهذا ما نفهمه من إنكار الفلسفة والى هذا اظن اننى عبرت عن وجهة نظرى في الفلسفة على العموم وفي الفلسفة الحديثة بوجه خاص واعد مرة ثانية فأقول :

إن الفلسفة الحديثة فكر حيوى عتيدها من أوربا نشأ متوتبا متحفزا . وحقت لها فتحا ماديا مينا ولا أستثنى منه إلا الفكر الميتافيزيقي الذي جعل أوربا تفقد إلهها وتذبذب بين آلهة عديدة لم يجد شياها الراحة في الإلحاد ، فاذا تلمسنا الفكر المعترلي في الفلسفة الحديثة فإنما تهدف إلى ثلاثة أمور :

الفكر ويشكو تبعته ؟ ثم مامدى اعجابنا بأرائهم ، وما الذى نتمنله فيها ؟

الحق ان الاطار المكتشف لهذا الفكر رائق وجذاب فحرية القول والفكر نجيبها وندعو اليها الى ان نصل الى حقيقة يقينية صحيحة ، فان تمادى النقاش الى الشك والقول بعبادل الادلة وسفسطة اللأدرية كان ذلك من الجدل المذموم لأن الامة تظل في بلبلة فكرية . أجل اننا نعشق الاطار لذلك الفكر ولكن تلك الافكار وتلك المسلمات عند المعتزلة غير مرضية وغير صحيحة لانهم لم يحفظوا توازنهم بين العقل والنقل ، ولأنهم دعوا الى حرية الرأي فضلوها سبيلها ، فتخلص من هذا الى ان الاطار جذاب ورائق ولكن الفكر ذاته ضال ومنحرف كأي مذهب هدام لاثبات التجارب ان تكشف عن وجهه الكالاج ويعمل الشيخ محمد ابوزهرة منهج المعتزلة العقلى بهذه الاسباب :

أولا : أن مقامهم في العراق وفارس وقد كانت تتجارب فيها أصداء . مدنيات وحضارات قديمة .

ثانيا : أنهم سلاسل غير عربية ، واكثرهم من الموالي .
ثالثا : أن كثيرا من آراء الفلاسفة الاقدمين سرت اليهم لاختلاطهم بكثيرين من اليهود والنصارى وغيرهم ، ومن فضل ثقتهم بالعقل أثاروا الفكر وحلوه على البحث ووجهوا نظره الى مسائل لم تتر قبلهم ، وهم أصحاب الأسلوب العلمى الادبى لما رزقه الكيرون من راحة العقل وفصاحة اللسان والقدرة على الخطابة ، ولقد كان بشر بن المعتز المعتزلي واضع أصول الخطابة في اللغة العربية برسائه القيمة .

قال الجاحظ عنهم : كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء وهم مخبروا الانفاظ لتلك المعاني وهم استقوا لها من كلام العرب تلك الأساء ، وهم اصطلموا على تسمية مالم يكن له في لغة العرب اسم ، ومن فضل ثقتهم بالعقل . أن كان لهم السبق في وضع اسس علم البحث والمناظرة بدليل هذا الذي رواه الراغب الاصفهانى في محاضرات الأدباء . . قال :

اجتمع متكلمان فقال أحدهما : حل لك في المناظرة ؟ فقال : على شرائط : ألا تغضب ولا تعجب ولا تستغيب ولا تحكم ولا تقبل على غيري وأنا اكلمك ولا تجعل الدعوى دليلا ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك الا جوزت لي تأويل مثاتها على مذهبي وعلى ان تؤثر التصديق وتتفاد للعارف وعلى أن كلاً منا ينبغي من مناظرته على ان الحق ضالته والرشيد غايته . لقد قدس المعتزلة العقل واستطروا في ذلك حتى في باب اللغة والنحو كانوا يميلون الى

للمعتزلة فكراً أصيلاً يصح أن ينسب اليهم ، فقد يتوهم متوهم أن المعتزلة أرباب فلسفة يونانية قديمة ، وينسى أنهم بدأوا حيث وقفت الفلسفة اليونانية وورثوا الى جانبها فكراً إسلامياً فكونوا منها رأيم الأصيل . وقد كانوا تلامذة الحسن البصري ، وكانت حلقات درسه ميراثان :

١ - حرية الرأي والقول .

٢ - وسعة الأفق .

فكان كل رأي جديد يعرض ويدرس ويبحث لعرف مدى تلاقبه أو تجافيه مع مصادر العقيدة الإسلامية حتى الآراء السياسية ونقد الخلفاء والولاة ، وقد قال في مجلسه وعلى جمع من تلامذته : أربع خصال في معاوية لو لم تكن فيه الا واحدة لكانت موبقة ، ففي هذا الجور من الحرية اثير الكلام في مسألة القدر التي ماكان أحد يستطيع ان يبحثها لو كان عمر جيا ، وكان الحسن البصري متعدد جوانب المعرفة بحكم التلويين في مظاهر يشته ، فكان يقيم بين اهل المدينة من الصحابة والتابعين وهي بيئة أثرية بحثة ثم أقام بقية حياته في العراق وهي العطينة التي نبتت بها بذور الرأي والقياس ، فكان تلامذته يجدون عنده كل شيء ، قال ابو حيان التوحيدي :

كان يجلس تحت كرسبه فتادة صاحب التفسير وعمرو وواصل صاحب الكلام وابن ابي اسحق صاحب النحو وقرقد السنجي صاحب الرقائق وأنشاه هؤلاء ونظراؤهم ، هذا ما أردت بسعة الأفق في دروس الحسن البصري - رحمه الله - فإذا ما اغفلنا هاتين الميريتين فلايفوتنا أن المعتزلة هم تلامذته ثم ليكن يدهيا مالحسن البصري من اثر في نحو واستقلال الفكر المعتزلي الذي قام اول ماقام على حرية الفكر وسعة آفاق المعرفة ، ولايجسمن أحد أنني سأتحاوز هاتين الميريتين المحفوظتين في استقلال الفكر المعتزلي دون أن استنتج استنتاجا آخر . هو تأرجح الفكر المعتزلي بين المدرسة الاثرية وبين المدرسة العقلية الفلسفية التي تفسر ظواهر الكون وتستخلص الحقائق النهائية القطعية في سنى أنواع المعارف ، فهل يعتز التاريخ الاسلامى بالفكر المعتزلي لأن المعتزلة فرقة اسلامية ولأن فكرها ربيب الحسن البصري وهو ثبت مأمون عند الامة حمل لها دينها والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول :

« يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله » ؟ أم أن التاريخ الاسلامى يبرأ من هذا

العامّة ولم يؤرخ الناس بذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ أهـ .

في هذا الدليل الخطابي يتناسى النظام آية : - وانتسق القمر . فان حملها على يوم النسيئة لم يطارعه السباق ، وكان ينكر نبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ .

الأمر الثاني : إنكارهم كرامات الأولياء وقهالة السحر ورؤية الجن . وللحافظ في نفى رؤية الجن إفاضة عجبية في كتابه « الحيوان » ونساء المعتزلة لا يجتنبون الجن وكذلك صبيانهم ولذا قال بعض الباحثين : من بركة المعتزلة أن صبيانهم لا يخافون الجن وقد تعرض النظام لتوهاات الأغراب وحللها - كما قال الدكتور أحمد أمين - تحليلاً نفسياً فلسفياً دقيقاً .

قال : « أصل هذا الأمر وابتدأه أن التوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والغلاء والبعد عن الناس استوحش ولا سيما مع قلّة الاشتغال والذاكرة بين والوحدة ولا تقطع أيامهم إلا بالمني أو بالتفكير والفكر وبما كان من أسباب الوسوسة وإذا استوحش الانسان مثل له النبيء الصغير في صورة الكبير وارتأب وتفرق ذهنه » وبحكمكم العقل أسسوا مناهج فلسفية بارزة هي :

أولاً : مبدأ الشك فقالوا في شجاعة : ينبغي أن تبدأ في كل معرفة بالشك والتحفظ حتى إذا وصلنا إلى اليقين كان يقيناً معززاً سليماً ، وقد كان الشرط الأول للمعرفة عندهم هو الشك ، وقال بعض أنتمهم : خمسون شكاً خيراً من يقين واحد ، وقد قال للنظام : الشاك أقرب اليك من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل احد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره لا يكون بينهما حال شك . وقال الجاحظ تلميذ النظام : تعلم الشك في المشكوك فيه تعالماً فلو لم يكن من ذلك إلا تعرف النوقف والتثبت ، لقد كان ذلك مما يحتاج اليه ، والعوام أقل شكوكاً من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق ولا يرتابون بأنفسهم فليس عندهم إلا الاقدام على التصديق المجرد أو على التكذيب المجرد وألغوا الحال الثالثة من حال الشك .

ثانياً : أنهم قالوا حقائق العقل نهائية قطعية وهو الحكم في مصادر المعرفة كلها ومعارفه ضرورية .

ثالثاً : أنهم وضعوا تجربة الخواص في الصف الأخير من أدلة المعرفة ولم يصح دليلها لديهم الا بسند العقل وتبهاذته .

العقل فزيعيم القائلين بالقياس واستعمال ما لم يروه العرب قياساً على ما روه وذلك - من غير شك - يحتاج إلى قوة عقلية لا مجرد رواية .

وقد قال منطوفهم :

إن حجة العقل تنسخ الأخبار كما جاء في كتاب « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة ، قال جولد تسيهر :

والذين يقفون على جناح التطرف من المعتزلة يصرحون تصرّحاً حاسماً بأن ثمرات النتائج العقلية تزيد المعارف الماثورة من الطريق . أهـ .

ولذا ، كان التأويل والتحمل في رد دلالات النصوص بأوجه يعلمون يقيناً أنها غير مرادة للشارع في تفاسيرهم ونتيجة لتهيجهم العقل المتطرف لم يسلموا بفتح السمعيات مصدرًا للمعرفة دون بحث عقل يحكمون به عليها ، لأن العقل عندهم يبين ما ينبغي وما لا ينبغي قبل ورود الشرع ، وصدى ذلك في قول أبي العلاء المعري .

أيها الفسر إن خصصت بعقل فاسأله فكل عقل نبي وهذا معنى مسألتي التحسين والتقييع العقليين اللذين بنى عليها مؤمنوهم مسائلهم الأصولية بأن الناس يحاسبون بمعارف وتوجيهات عقولهم قبل ورود الشرع ، وتناسوا قول الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً » .. وقوله : « وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون » ولقد ردوا نصوصاً ثابتة قطعية الثبوت بمجرد استشكالات عقولهم ، وتصدى لمناقشتها نقاشاً علمياً محكماً الشيخ ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث ، ومن آثار تحكيمهم العقل في السمعيات وإن ثبتت سنداً الأمور التالية :

أولاً : أنكروا المعجزات وبعضهم حصروها في دائرة ضيقة ، فكان النظام يكذب الصحابة ويقول في وقاحة : زعم ابن مسعود أن القمر انشق ، وأنه رآه وهذا من الكذب الذي لا خفاء به ، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا آخر معه ، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وحجة المرسلين ومزجزة للعباد وبرهاناً في جميع البلاد فكيف لم تعرف بذلك

(١) هو أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني ، وهما من المعتزلة .

فغاب أحدهما فجاء من هذا القول شبهة ثانية فقال له أبوه : إن كان ذلك كما ذكرت فغض الصحيحة ففعل فرأى فمرين فعلم صحة ما قاله أبوه . فالآفة آفة العين الحولة لا آفة القمر ، إن الآفة في أفهام المشكاك من السوفسطائية لا في حقائق الأشياء بطبيعتها .

فمن يزعم أن مذهب المشكاك أقدم من شك المعتزلة تقول له : كلا لأن شك المعتزلة الذي كان منهج ديكارت فيما بعد غير شك السوفسطائية والفرق بينهم أن شك المعتزلة بناء وشك السوفسطائية هدام ، وشك المعتزلة والديكارتيين مصطنع مفتعل في بداية الأمر يراد منه التجرد من كل شيء إلا من النظر الصحيح ، وأما شك السوفسطائية فهو شك لا يتم في البداية والنهاية لا يتفك منهم ولا يتفكرون منه ، والمعتزلة والديكارتيون لا يشكون فيما وضعه وقام دليله . أما السوفسطائية فلا يقوم عندهم دليل ولا تصحح لهم حقيقة وقبل أن أوضح رأيي في المنهج العقلى عند المعتزلة أحب أن أمر مرة عابرة على مصادر المعرفة عند الناس ليكون النقد أشمل وأوسع .

مصادر المعرفة : المصدر الأول عند الملميين السمعيات والأخبار . وهي التوراة والإنجيل بالنسبة لليهود والنصارى . أو القرآن والسنة بالنسبة للمسلمين أو أقوال الأئمة المعصومين يزعم الامامية والباطنية والمصدر الأولي عند عوام الفقهاء والتقليدين أقوال أئمتهم . وقد توسع أبو العلاء وطرد هذا المصدر في قوله :

في كل أمرك تقليد رضىت به حتى مقالك ربى واحد أحد
وقول الشاعر أهم مصادر المعرفة عند محترفي الأدب فإذا استدلل الأديب بيت شعر على معنى من المعاني كان عنده بمثابة الدليل القطعي المتيقن والاشراقون من الفلاسفة وضلال المتصوفة يرون المصدر الأولي في المنامات والإلهامات والاشراقة الروحية ولقد غلا ابن سينا في رسالته الاضحية وقال :

إن النبوة تكتسب بالخيال إذا تجرد الجسد من شهواته . وهو في ذلك متأثر بالمثل الافلاطونية التي تقول :

إن الروح تعلم كل شيء فإذا حلت في الجسد نسيت معارفها . وقد فلسف هذه النظرية في غيبته التي مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاه ذات تعزز وتفتح

رابعاً : أن النظام مستقل أحكام الشريعة ولم يحسر على إظهار دفعها فأبطل الطريق الدالة عليها كالقياس والاجماع والخبر وقال بجرأة : إنه لا يُعلم بأخبار الله ولا بأخبار رسوله شيء على الحقيقة . لأن المعارف عنده قسمان محسوسة وغير محسوسة والمحسوس أجسام لا تعلم إلا باللمس وغير محسوسة ولا تعلم إلا بالقياس والنظر .

وإن هذه العناصر من منهج المعتزلة العقلى هي التي تتألف منها فلسفة ديكارت فالشك أول ما يميز مذهبه ومن قواعد منهجه ألا يقبل شيئاً على أنه حق حتى يكون في وضوح وهذا ما قاله الجاحظ أحد رؤوس المعتزلة فيما نقلناه عنه آنفاً .

ويرى ديكارت أن جميع أفعال الذهن التي نستطيع أن نصل بها إلى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين هما الحدس والاستنباط والحدس عنده هو رؤية الفكر اللبنة التي تقوم في ذهن خالص منتهية ، وتصدر عن نور العقل وحده ، والاستنباط هو استخلاص نتائج تلزم عن أمور لنا بها معرفة يقينية ، والفكر المعتزلى واضح في المدرسة الديكارتية التي يمثلها ديكارت نفسه ومالبرانش وسمينوزا ولا ينترز . وقول المعتزلة إن حقائق العقل قطعية يبدو بوضوح في عدم اعتداد ديكارت بغير دليل العقل . كما يبدو بوضوح عدم إيمان المعتزلة بالمجربات إلا بشاهد الحس وفي تقرير ديكارت أن أصح البراهين يقوم بالرياضيات لا اعتمادها على النشاط العقلى وإن كان أصحاب المدرسة التجريبية والوضعيون يرون أن البرهان الرياضي تجريبي بحث يعتمد على الحواس . وقد يقول قائل : إن الشك مذهب أقدم من ديكارت والغزالي والمعتزلة وإن الجدل البيزنطي من ثمار مدرسة المشك والشكاك يسمون بالسوفسطائية ومنكرة الحقائق . وهم ثلاث فرق : العنادية واللا أدوية ، والعندية . وقد ناقشهم ابن حزم وابن الجوزي في « تلبس إبليس » والغزالي في كثير من كتبه وغيرهم من العلماء قال ابن الجوزي نقلاً عن الشيخ أبي الوفاء على ابن عتيل في الشندر عليهم : إن أقواماً قالوا : كيف تكلم هؤلاء وغاية ما يمكن المجادل أن يقرب العقول إلى المحسوس ويستشهد بالشاهد فيستدل به على الغائب وهؤلاء لا يقولون بالمحسوسات فقيم يكلمون ؟ قال أبو الوفاء : هذا كلام ضيق العطن ولا ينبغي أن يناس من معالجة هؤلاء فإن ما اعترضهم ليس بأكثر من الوسواس ولا ينبغي أن يضيق عطشنا عن معالجتهم فإنهم قوم أخرجتهم عوارض انحراف مزاج . ومما مثلنا ومثلهم إلا كرجل رزق ولداً أحوال فلا يزال يرى القمر بصورة قمرين فقال له أبوه : القمر واحد وإنما السوء في عينيك . غرض عينك الحولة وانظر ، فلما فعل قال : أرى قمرًا واحداً لأنني عصبت إحدى عيني

لقد كان لدى (كانت) أول الأمر ميول نحو الجانب العقلي لكنه اخذ يتعرف عن هذا الجانب حين استيقن من ان الادراك العقلي بغير إدراك حسي يكون خواء ، وأن الادراك الحسي بغير إدراك عقلي يكون أعمى ... أهـ .. وشر مافى المذهب التجريبي انه ينبذ ماأخذ به العقليون من أفكار واضحة في الماورائيات لأنها تفلت من زمام التجربة ، وقد تفرع عن المذهب التجريبي التفكير الوضعي او المادى الذى انتهى غلوه الى تفكير الشيوعية ، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع مع جميع الأديان في عنف كما تفرع عنه المذهب الأسمى الذى كان شعاره شعار الماديين : (البطل قبل الروح) وقالوا : يجب ان تتبثق الأخلاق من المنع الحسية الحاضرة ولا اعتبار بالمثاليات ولا بالعبارات العامة الدالة على الأنواع والأجناس ، فالإنسان والحيوان عبارات ليس للدلوها طابع واقعي بمعنى انه ليس هناك خارج التصور الذهني لها شيء موضوعي حقيقي ، وإنما العبارات المعينة للأشخاص هي التى تدل على حقائق واقعية في الخارج تعرف بالحواس ، وقد كانت التجربة الحسية هي مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية عند (هيوم) في القرن الثامن عشر ، وعمل العقل في نظره وقف على ما تأتى به الحواس والتجارب يربط بينها ، ورفض الفيلسوف الفرنسي (بايل) ان يقوم من العقل دليل على وجود حقائق دينية ولم يعتبر (أوجست كوزنت) - زعيم الوضعية في القرن التاسع عشر شيئا ما حقيقيا وواقعا الا ما كان وضعيا أي ما كان أثرا لتجارب الحس ، وكان تلامذته يقولون : الله كان فكرتنا الأولى ، والعقل كان فكرتنا الثانية ، والإنسان يحيطه الوعي هو فكرتنا الثالثة والأخيرة ، وفلسفتهم في الحياة العملية والأخلاقية : أنها تتبدى من الانائية أو الذاتية كى تصل حتما إلى الاحساس أو الشعور الاجتماعي .

والذى أراه في مسألة المعرفة أجمله فيما يأتى :

أولا : أن تحكيم العقل في كل شيء على الإطلاق إحالة إلى مجهول . فعقل من الذى له الأولوية ؟

ثانيا : أن العقل مخلوق كأى حاسة من الحواس فهو لا يدرك المجهول ولا يخترعه .

ثالثا : أن مهمة العقل فهم مافى محيطه بأسبابه وعقله وغاياته التى تبتتها شواهد الحس والعيان وستن الكون المطردة .

رابعا : أن العقل محدود بالبيئة والمكان والزمان والثقافة الخاصة وبالجزو الطبيعي

وأهل هذه النظرية لا يقولون إن الانسان علم مالم يكن يعلم ، وإنما ذكر شيئا كان يعلمه ففسيه ، وقد استأنس بعض المسلمين بهذا المذهب في تفسير آية : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » .. وقال : إن الأرواح تعلم هذا العهد فلما حلت الجسد نسيت .

وماذكرناه آنفا من مصادر المعرفة عند الملمين والروحانيين ، والمنهج العقلي الذى يتخذ العقل مصدرا أوليا للمعرفة تكلمنا عنه آنفا ويقابل كل أولئك الماديون من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون أولى مصادر المعرفة براهين الحس ، والمجربات تتبثق من الحسيات .

وقد حصر إخوان الصفاء المدركات فقالوا : إن مايدرك بطريق الحس عشرة أنواع : هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخسونة واللين والصلابة والرخاوة والخفة والثقل . ومايدرك بالذوق هي الطعوم وهي تسعة أنواع الخلاوة والمرارة والملوحة والدمومة والحموضة والحراقة وهي طعم بلذع اللسان بحرارة والعفوصة وهي المرارة والتقيض والعذوبة والتبوصة ومايدرك بالنس وهو الروائح وهي نوعان : الطيب والنتن ، ومايدرك بطريق السمع نوعان : حيوانية وهي إما منطقية أو غير منطقية ، والمنطقية إما دالة أو غير دالة ، وغير حيوانية وهي : إما طبيعية كصوت الرعد أو آلية ، والبصرات المدركات بطريق البصر وهي عشرة أنواع : الأنوار والظلم والألوان والسطوح والأجسام انفسها وأشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكونها . وفي فلسفة إخوان الصفا : أن ما تدركه الحواس الحس يجتمع عند القوة المتخيلة وهي عضيات لطيفة لبنة في مقدم الدماغ فتدفعها الى القوة المفكرة التى مسكنها وسط الدماغ ثم تؤديها الى القوة الحافظة لتحتفظها الى وقت التذكار ، وقد اعتبر البلخي الحواس أربعة وجعل الذوق ضمن الملموسات ، قال ابن حزم : وما تفهمه النفس بواسطة حسوساتها الحس معرفة ضرورية يقينية والبرهان منها قطعي ، والذى يحس بهذه الحواس المتوسطة الحس هو النفس لا الجسد فالنفس هي : الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية اليها ، وهذه الحواس منافذ الى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق ، ودليل ذلك ان النفس اذا عرض لها عارض أو شغلها شاغل بطلت الحواس كلها مع كون الحواس سليمة . أهـ ... ومن الذين توسطوا بين المدرسة التجريبية والعقلية (كانت) قال جون ديوى :

وتقول هؤلاء : ما أدركتموه هل له حقيقة أم لا ؟ فإن قالوا له حقيقة نقضوا أصلهم إذ آمنوا بما لم تدركه حواسهم وإن قالوا لا حقيقة له كذبوا إذ بينت حواسهم أن له حقيقة .

الثالث عشر : أن الحواس أحقر من العقل في تجاوز محيطها فإن الشيء يتحرك فلا يحس أحد الناس بصراً تحركه إلا بعد نقلة طويلة .

الرابع عشر : أن مذهب (هيوم) وتأيداته الأبحاث العلمية الحديثة تقتضي بأن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية في حقيقتها . والعلم يتبع برجحان كافة الاحتمال دون أن يطالب بحقيقة مطلقة وفي هذا رد لدعوى من يقول اليقينيات من المجرىبات .

الخامس عشر : قال (كانت) : لا يمكن بأية حال أن تكون التجربة هي الميدان الوحيد الذي تنحصر عقولنا في حدوده فاللتجربة تدلنا على ماهو واقع ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى .

السادس عشر : أن المعتزلة الذين تقدموا مرويات الصادق يعقوبم القاصرة لم يشككوا في بيت من الشعر أو في أثر بروته عن أحد فلاسفة اليونان منذ آلاف السنين ولم يتحذروه بعبارهم العقلي .

السابع عشر : أن دعوة المعتزلة إلى الحرية كاذبة بدليل فرضهم آراءهم باستعداد الحكام يوم كانوا تحت سلطانهم الفكري كما في مسألة خلق القرآن .

الثامن عشر : أنه يصح قيام البرهان من الحسيات وقيام برهان من العقلات وقيام برهان من ذينك - كما قال لاينتر - ولكن لكل برهان وظيفته ووقته ولا يجوز قصر النتيجة القطعية في كل شيء على برهان واحد لأن لكل واحد خاصية .

التاسع عشر : أن لفظ الجلالة « الله » يدل على واحد وليس لفظ جنس وليس تحته نوع ولا فصل ومع هذا لا يدخله المذهب الاسمي في الحقائق لأنه لا رصيده له من الحس والتجربة فالمذهب الاسمي ينكر وجود الله .

العشرون : أن الله لا يدخل في قياس شمولي ولا تمثيل حتى يدركه العقل فإذا كان العقل الذي يتدسه المعتزلة لا يعلم حقيقة الألوهية فلازمهم الاتحاد ، والواقع أن إيمانهم صوري لتعطيلهم معبودهم من صفات الكمال .

الحادي والعشرون : أن الراحة في الايمان بالسبعيات لأنها قامت على الاعجاز

والاجتماعي والسياسي فلا يأتي بيقين واقعي اذا اجتاز مرحلة الإنسان والقاعدة المنطقية ان المحدود لا يدرك الا محدود .

خامسا : أن معارف العقل متضادة بتضاد عادات الناس وتقاليدهم ومفاهيمهم للحياة والنظم فقد يكون حسناً ما كان قبيحاً عند آخرين فلا بد من هاد للعقل ومرشد ، ولا أجدر من السبعيات بهذه الوظيفة .

سادسا : أن عدم علم العقل بالشيء وإدراكه له لا يسلبه حقيقته لأن عدم العلم بالشيء لا يساوى العلم بعدمه .

سابعاً : أن السبعيات ثبتت بالمعجزة وببواتر الأخبار وهي امور يتبع بها العقل . ثامناً : ان وجود الله وصحة النبوة وصدق النبي كل ذلك قام عند المعتزلة بدليل العقل ولم تأليف في هذا الموضوع فافكار ثبوت الخبر إذا صح سنداً معناه تكذيب الخبر الذي قد دل الدليل العقلي على صدقه ، ولذا قبل القديح في النقل قدح في العقل .

تاسعاً : الدليل العقلي أقوى من الدليل التجريبي لأنه هو الذي حكم بصحة أو فساد التجربة ولأن المعارف الحسية مجرد إدراكات ولا يقوم منها البرهان إلا بالنظر العقلي . عاشراً : أن المعرفة العقلية محترمة في محيط الانسان وهذا معنى قول البوصيري في

مدحه للرسول ﷺ :

لم يمتحننا بما تعيا العقول به حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم الحادى عشر : أن تحكيم المعتزلة للعقل في السبعيات التي صح سندها يعني تراجع عقولهم عن إيمانها بالنبوة وصدق الخبر فإيمانهم بموه وتسميتهم به ادعاء يوضح هذا سيرة أسلافهم فمن أئمتهم ثامة بن الأشرس لما رأى الناس يترافضون ليلحقوا صلاة الجمعة قال لقرينه : ترى ما فعل هذا الاعرابى - يعنى محمداً ﷺ - هؤلاء الحمير ، وهذه لا تخرج من قلب ملوثة الايمان .

الثانى عشر : أن الماديين من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون لا تؤمن بالله غير منظور ولا ملموس ولا مذوق إلى آخر كلامهم محجوجون : بأن الأثير يملأ الفضاء ويملأنا الضياء ويحمل الأصوات من وراء الجدار وهو غير ملموس ولا منظور ولا مذوق ولا مشموم ولا مسموع والمادة غير محسوسة ، وكذلك الموت والروح كل ذلك غير محسوس بالحواس الخمس ومع هذا فلم تهدر حقيقتها . وان من ينكر حقيقة ما ذكرنا ينكر علماً ضرورياً .

قصتي مع ديكارت وقضية إشك الديكارتي

سينكر عليّ بعض إخواني ولعي بفلسفة « ديكارت » وترديدي لها ، لأن في حقائق ديننا غنى عنها ولأن الفلسفة لم تكن طالع خير في تاريخنا المجيد وإنتى مجيب عن ذلك بأن اقتناعنا نحن المسلمين بيقينية الحقائق الدينية أمر لا ليس فيه ، فأخبار الوجيهين حقائق يقينية قطعية نهائية نتهم فيها أى فكر مهما عظم ونتهم فيها كل منهج يفرض التعارض بين المعقول والمنقول وبين المنقول وحقائق وحقائق العلم النظمية .

ولكن هل معنى اقتناعنا بحقائق الدين ينأى حرصنا على الفلسفات التي تؤيدها أو تعارضها . إن واجبتنا كبير في نشر العقيدة وتثبيتها في نفوس وعقول الكثيرين من شبابنا الذين قرأوا كثيرا عن فلسفة الماديين والتجريبيين وعن اعتراضات نقاد الحقائق الدينية وكادوا يقتنعون بها ، ولن يتهايا واجب نشر العقيدة وتثبيتها مالم نواجه تلك الفلسفات وجها لوجه بحقائق هذا الدين .

الاقتناع الحق بهذا الدين أن نواجه كل مذهب يجهل عقيدتنا بحقيقة الدين فان أشحننا بوجوهنا غاضبين عن تيار الفلسفة ، وجعلناه يعبر إلى أذهان شبابنا وبني ملتنا دون أن نضع حقائق الدين سدا منيعا يقف مد ذلك التيار قائما نكون حقا غير واثقين بحقائق ديننا ، بل كان معنى ذلك أننا مقتنعون بأن الدين عاجز عن مواجهة الفلسفة البشرية المسكينة .

ولست مغربا في هذا الادعاء فأقرب دليل لي هو واقعنا التاريخي ، فكلام شوشت الفلسفة على حقائق العقيدة أناح الله مجددين يحلون صدأها ، ويرفعونها بفضاء نقيه تسر الناظرين .

وهؤلاء هم المجددون حقا من أمثال ابن حزم ، وأبى حامد الغزالي من بعض الوجود وسبخ الاسلام ابن تيمية ، وغيرهم كثيرين .

والتجديد - أعزك الله - ليس غربة ، فالذين يدعون إلى استبعاد حقائق الدين وتأويلها بما يعلمون يقينا أنه ليس مرادا للشارح ، ليسوا مجددين ولكنهم مستبدلون الذي هو أدنى بالذى هو خير ، والذين يلهثون وراء النصوص ويحملونها مالا تحتمل لتأييد آراء

والبراهين العقلية ، ولأن حسبانهم ونجارهم لو عمرت عمر إبليس ماخرجت عن الكون ولا بلغت الا محدود .

وبعد فهذه فلسفة المعتزلة العقلية التي أثرت في مذهب ديكارت ، ولم غير هذا بعض النهرينات البدائية ، ذكر الجاحظ أنوذا منها ، وفلسفة الغرب في القرون الأخيرة لمسألة العدم والجن لم تزد عن مناقشات المعتزلة لها ، وهم سلف المدامين في إنكار المعجزات والفيلسوف (هيوم) من خلفهم في هذه المسألة ، وقد رد عليه (استيورت مل) ناقد المنطق الأرسطي وقد ذكر الأستاذ قدرى حافظ طوقان :

إن الجاحظ سبق بعض الفلاسفة في هذا العصر في ملاحظاتهم الدقيقة عن الانسان ومزايه .

قال ابو عبد الرحمن :

مصادر هذا البحث الحيوان والبيان والتبيين للجاحظ ، والفصل للامام أبى محمد بن حزم ، والمثل للشهرستاني والفرق وأصول الدين للبغدادى ، وقصر الاسلام وضحاها وظهره للدكتور احمد أمين والمنطق لجون ديوى ، ومعيار العلم والمنفذ من الضلال والتسطاس المستقيم والمعارف العقلية وكلها لأبى حامد الغزالي ، والبده والتاريخ للبلخي ، ونهاية الأقدام للشهرستاني ، ومقدمة ابن خلدون ، وتاريخ الفرق الإسلامية للشيخ على مصطفى الغزالي ومقدمة نقض المنطق والعقل والنقل لابن تيمية وبعض الرسائل له ايضا والفكر الاسلامي الحديث للدكتور محمد البهى ، والعقيدة والشريعة ومذاهب التفسير الاسلامي وكلاهما للمستشرق اليهودي جولد تسيهر ، وتليس إبليس لابن الجوزى وتراث الانسانية لعدد من الكتاب ، وتاريخ المذاهب الاسلامية للشيخ محمد أبى زهرة والعلوم عند العرب لقندري طوقان ، والجاحظ معلم العقل والأدب لسفيق جبرى ، وتثريب المنطق لابن حزم ، ويعيون الأنبياء لابن أبى أصيبعة ومقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعري . ونكت راية القرآن للرافعي وتاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبدالمجيد عبدالرحيم وديكارت للدكتور عثمان أمين ، ولا يبتسر للدكتور جورج طعمة ، والمعرفة للدكتور الشينطى والله والتفكير فريضة إسلامية وكلاهما للمعاد ، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، ولزوم ما لا يلزم للمعري ، وموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين لفضيلة الشيخ مصطفى صبرى ، والروح لابن القيم ، والأحكام للأمدى ، وأصول الفقه للشيخ أبى زهرة ، وأصول الفقه للشيخ الحضرى ، وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .

والكتشوفات العلمية وتوسيع نطاق الاستقراء والتجربة فهذا لم يحدث في فلسفتنا الماضية وما حدث فهو إرهابيات لم تكن كفتق الفلسفة الحديثة .

وإذا انضج أن اقتناعنا بحقائق الدين يحتم أن تواجه بها كل فكر مهما كان جبارا أو عتيبا وإذا انضج أن الفلسفة ليست شرا مطلقا فليس لأحد الحق بأن يؤخذنى بهذا الاعتناء بفلسفة ديكارت التى أتوصل بها إلى إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ردا على الوجوديين الذين ينكرون وجود الله ولا يقبلون منى النصوص الشرعية ، ولكننى مؤاخذا حملة العلم الشرعى في عدم الاحاطة بذلك لأمرور :

أولها : أن حملة الشريعة لن يستطيعوا نشرها والاقتناع بها مالم يكونوا ملمين ببعض الفلسفات التى تعين على ذلك . كوسيلة للاستقالة لا غاية .

وثانيها : أن فلسفة ديكارت تراكب الايمان بالدين وتنصر العقيدة ، وإلتنا واجدون فيها مددا لتحصيل العقيدة لافى جوهر فلسفته فقول الله أصدق ولكن في منهجها وسلكها . وثالثها : أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة كلها وهذا التعبير يعطينا عن القول بأنه كبير الأثر في الفلسفات التى تليه فلا بد من تخصيص هذه الفلسفة ومعرفة مآلها ومآليها وإن ديكارت المفكر العالم تميز بفلسفة في الرياضيات والطبيعات إلا أن هذه معارف لا أحسنها وتحققها موكول إلى المختصين وله فلسفة فكرية تتعلق بمنهج البحث والتأليف ووجود الله وخلود النفس ومآل شيه ذلك من المباحث الميتافيزيقية ، واننى مقتصر على ناحية واحدة من نواحي فكره الفلسفى هى مسألة البحث عن اليقين الذى توصل إليه بالشك لأن عناصر فلسفته منبثقة من هذا المنهج فالذى همنا من ديكارت فلسفته ولكننى موزع بعض الأسطر عن حياته .

موجز تاريخ حياته :

ولد ديكارت سنة ١٥٩٦م بقرية صغيرة بفرنسا ولقى تعليمه الأول في كلية يسوعية فلم يرض عن مقرراتها لأنها تلتزم لآراء القدماء وعدم الرضا بالاتباعية هيا فكره لطلب اليقين بغير طريق التلقين والتقليد ، وقد ألف قواعد لهداية العقل عام ١٦٢٨م ولم يتمها ولم ينشرها إبان حياته ، وقد بسط في هذه القواعد لأول مرة منهجه الذى أراد به أن يكون منهاجا للفلسفة والعلم معا .

وفي عام ١٦٢٤م أتم تأليف رسالته « العالم » ووقع بها إلى المطبعة فلما سمع بادانة

فلسفية أو مكتشفات علمية لم تكن موضع جرم بعد ليسوا أيضا بمجددين ولكنهم مفرقون ومستطون ، وهؤلاء وأولئك مهزومون روحيا جاهلون بطبيعة هذا الدين . لا بد من الثقة بها الدين وشرح وجهته .

ولا بد من الاقتناع بهذه الامة وأنها خير أمة أخرجت للناس وأن واجبها أن تكون في الظلمة لا الأعمى والتبعية إذا كان منطلق المصلح من هذه الأصول فهو المجدد حقا . وحذار أن نخدع بتجديد لا يكون على هذه المثابة .

قلت : أقرب دليل لنا على أن حقائق الدين لا بد أن تلاقي كل فكر مهما كان جبارا وعتيدا وجهها لوجه من واقع تاريخنا ، فلولا عظمة أولئك المجددين الفكريه رحيم الله لكان الدين كما يقول الملاحدة يقين المعجزات والعوام ، والمحمد لله الذى وقى إسلامنا من المغرقة التى قذفت بالمسيحية من شاطئ ، والسر في ذلك والله أعلم أن الله ضمن لنا حفظ هذا الدين بقوله : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » ، أما المسيحية واليهودية فوكالها الله إلى المسيحيين واليهود أنفسهم بقوله تعالى : « بما استحفظوا من كتاب الله » .

وأما القول : بأن الفلسفة لم تكن طالع خير في تاريخنا المجدد فحق ، ولكن يلاحظ أنها اليوم طالع خير على أوروبا من بعض الوجوه .

فكيف نوفق بين حالها في واقع مطور وحاضر مشهود ؟ لن يتم التوفيق بين هذا وذاك مالم نتيق أن الفلسفة ليست شرا لذاتها ، وليست خيرا لذاتها لقد كانت شرا في الماضى لأنها ميتافيزيقية بحثة بددت العقل البشرى المخلوق المحدود خارج إطاره فانبث هبله لا يحصل منه شيء . لقد كانت صراعا عنيفا في إثبات النفس واستكناهاها وخلودها ، وفي وجود الله ووجود الممكن ، ثم كانت تصطدم بقررات الدين البيقينية ، فلاقتها صلبة متبعة غير مستسلمة ، فطال الجدل ولم يحصل الاقتناع وحق للشاعر أن يقول :

برح بى أن علوم الورى اثنان ما إن فيها من مزيد حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد ومن ثم وجدت عقدة التكاثر في الأدلة التى قال بها الشكاك فلم يروا أن حقيقة ما ينهض لها دليل .

كانت عقدة الشكاك سخافة وبلاغة وقصورا فكريا ولكنها سميت فلسفة !! أما ما ينبغي أن تندفع فيه الفلسفة إلى أبعد غاية من الطبيعيات والرياضيات

إن جهل من جهل وتوقف من توقف ليس حجة على علم من علم ويقين من يقين ،
والحق في جهة واحدة ولا بد . والصواب ما رجع الى محصلات العلم الغربية في الانسان .
وقصارى القول :

ان الشك السوفسطائي انما تولد من الجدلية التي يكون فيها تويه المبرج وزخرفتها
فبدأون بالنظر والاستدلال وينتهون الى الشك والتوقف .

وهناك شك ابتدائي توسل مصطنع مفتعل وهذا هو الشك الديكارتي ، وقد فلسفه
المعتزلة قبل ديكارت فكان هو الشرط الاولي للمعرفة عندهم فقالوا بشيعة : ينبغي أن
تبدأ في كل معرفة بالشك والتحفظ حتى اذا وصلنا الى يقين كان يقينا معززا سليبا وقد قال
ابراهيم النظام : لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولكنهم غالوا في استحسان الشك
فقالوا : لا يصح ايمان احد الا بالنظر والاستدلال ومن شرط الناظر المستدل :

أن يكون ولا بد شاكا في وجود الله وقد استدلوا بشك ابراهيم الخليل عليه السلام - في
قوله تعالى : « وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي » - البقرة ٢٦٠ فقالوا : إن إبراهيم كان شاكا في قدرة ربه فطلب الدليل
ويؤيدون ذلك بما ثبت في الصحيحين : « نحن أحن بالشك من إبراهيم » وبحديث :
« ذلك محض الايمان » يعني الشك - وبأن الله ذم التقليد في الاعتقاد الذين قالوا انا
وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ، ولأن الله حض ذوى الاالباب على التعلل
والشك . وبأن الشك جبرية فكرية فلا يستطيع أحد أن لا يشك وكل هذه الأدلة سطا
عليها التعسفي بمرآة إنسانية هزيلة في الكلمة التي عنون لها بالعالم يشك والجاهل
يستش . والشك عند هؤلاء ليس معناه أن كل شيء باطل بل معناه عدم التسليم بصحة
أى شيء قبل النظر فيه فالقسرية الاجتماعية للعقل وما كان مبنيا على الحدس والتخمين
وما كان مشوه العرف والعادة يجب أن يرفض كل ذلك ! وهذا الشك لا يدوم إلا رشا يتوسل
به إلى معرفة يقينية فكل هذه العناصر الموجودة في شك أهل الكلام هي المقومات لشك
ديكارت بل ليس هذا الاتفاق في المعنى فحسب بل نمة اتفاق في الالفاظ .

فالمحظ لا يقبل التصديق الا بما كان واضحا ولا ريب أن اليقين عند ديكارت يعبر عنه
اليوم بالافكار الواضحة المتميزة ومن كل ماسبق نستخلص مايلي :

أولا : أن الشك عند ديكارت مصطنع يتوسل به الى معرفة حقيقة ما ومعناه : عدم التسليم

البابا جليلو بالبروق عن الدين لقوله بدوران الأرض سحب كتابه من المطبعة لأنه يقول
بذلك أيضا في كتابه المذكور .

وفي عام ١٦٤٩م نشر تأملاته في الفلسفة الأولى مع ست رسائل وردت اعتراضا عليه
وفي عام ١٦٤٩م ذهب الى استوكهلم بالخارج من ملكة السويد ليعلمها الفلسفة وقد أصيب
بالتهاب رئوي نتيجة نتيجة للمناخ السويدي فمات في يوم ١٩ فبراير عام ١٦٥٠م .

وكان ديكارت مخلصا لعقيدته الكاثوليكية ، وكان عالما طبيعيا ورياضيا مبتكرا وأول
من وصفه بأبي الفلسفة الحديثة فلاسفة الألمان وعلى رأسهم « هيجل » و « شلنج » .

عناصر الشك الديكارتي :

لا وراء أن الشك أقدم من ديكارت والشكاك السوفسطائيون وجدوا في العصر اليوناني
فكان منهم منكرو الحقائق والمعرفة وإنما وجدت عقدة الشك - بنوعها - بفعل القوة
الجدلية والتصوريات المغالطية في البراهين وهي الآفة التي تبدد فيها الفكر منذ عرف
المسلمون الجدل حتى أن بعض أئمة المتكلمين تحدث عن نفسه بأنه يستلقي في الليل على
قفاه ينظر في حجاج هؤلاء ثم يتقضيها بحجج أولئك ويعيد الكرة مرة مرة حتى يطلع الفجر
وهو لم يصل إلى حقيقة وكثيرا ما استعذب شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله - ثريد بيت
الشاعر :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور
والمكلمون عادة هم أكثر الناس تنقلا في الفكر لا يثبتون على مذهب معين ، وهذا
الامام أبو الحسن الأشعري يعلن العداء للمذهب المعتزلة . وقد كان معتزليا أربعين عاما
فيتنقض مذهبهم بعظمة فكرية جبارة ويحضر أئمة المعتزلة لمناظرته فينتأولهم واحدا واحدا
بالمناظرة ويتهمون على ان يعودوا في جلسة ثانية فلا يعودون فيكتب أبو الحسن على بابه
(فروا) ، ولكن أبا الحسن الذي كان معتزليا ثم أشعريا : كان أخيرا شاكا . لأن آخر
مؤلفاته « التذليل على تكافؤ الأدلة » ناقشه ابن حزم في آخر كتابه الفصل وقال إنه مذهب
الطبيين اليهوديين إسماعيل بن يونس الأعمور وإسماعيل بن القراء وقد ناظرهما ابن حزم في
مجلس من مجالسه التي ناظر بها اليهود في الأندلس ، وتقرر مذهبهم أنه لا يمكن تغليب
مقالة على مقالة بل دلائل كل مقالة مكافئة لدلائل سائر المقالات ، وكل ما ثبت بالجدل
فانه بالجدل ينقض فيلزم التوقف عن الأخذ بأي رأي أو مبدأ ، وقد ناقشهم أبو محمد طويلا
وقال :

والاعتدال وقذف الله في صدره أن الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين وانتهى إلى أن طرق الباطنية في الكشف هي الموصلة إلى اليقين .

وباستعراض مذهب ديكارت نرى صحة مقارنته للغزالي في جملة ومعانيه فديكارت يرى أن الحواس خداعة ، وليس من الحكمة الاطمئنان الى من يخذلنا ولو مرة واحدة وحتى ما يحيط بديكارت من أشياء مادية يشك فيها لأنه يحس بثباتها في المنام فإذا بها وهم والطريق إلى اليقين بعد هذا الشك : النظر بالعقل الفطري وبدائه العقل هي أصح المعارف واليقين المطلوب هو ما كان متيناً واضحاً والتميز الواضح هو الذاتي الضروري الذي لا يقبل الشك وكل ما ذكرنا هنا احتذاء لا ذكرناه آنفاً ولا أدري هل هو وقع الحافر على الحافر أو أثر السابق في اللاحق ؟

الكوجيتو واليقين الديكارتي :

يعبرون عن صيغة ديكارت الشهيرة : أنا أفكر إذا أنا موجود بالكوجيتو وأكثر المتأديين لم يفهموا هذه الصيغة حق الفهم وكيف كانت طريقاً إلى اليقين في معارف كثيرة وإنني موضح ذلك .

يفترض ديكارت أنه لم يصبح عنده شيء من الحقائق البتة لاحقائق الحس ولا العقل ولا التقليد والعرف كما لم يصبح عنده بطلان شيء وجبته فهو شك ، فأول حقيقة يقينية عنده أنه يشك ولو فرض أنه شك في أنه يشك فسيظل من الثابت على نحو يقيني أنه يشك ، والشك نوع من التفكير فعنده حقيقة يقينية هي أنه يفكر وعنده حقيقة أخرى هي أنه موجود لأن غير الموجود لا يفكر وهذا معنى قوله : أنا أفكر إذا أنا موجود .

ومن هذه العبارة صاغ برهانه الوجودي في إثبات وجود الله أو ما عبر عنه بالكامل الالامتناهي وقد شرحت ذلك في غير هذا البحث .

ديكارت والنهضة الحديثة :

قامت النهضة الأدبية في مصر منذ وقت أحمد لطفي السيد والدكتور طه حسين على عدة مناهج وتيارات أدبية من بينها النهج التشكيكي الديكارتي وكان من بواكيره دراسات طه حسين للأدب الجاهل والانكار لأعلام تاريخية والادعاء العريض في قضية الانتحال . وقامت نهضة الإصلاح في الأثر وفي مناهج البحث بواسطة جمال الدين الأفغاني ومحمد

بعضه الشيء (مع احتمال صحته أو بطلانه) وليس معناه إبطال الشيء مطلقاً ، ولا يعرف مبدأ تكافؤ الأدلة التي كانت عقدة الشكاك السوفسطائيين .

ثانياً : أن الشك الديكارتي موجودة عناصره عند أهل الكلام تماماً وفيه تشابه في المعنى واللفظ .

ثالثاً : أن الشك السوفسطائي هدام لأنه لم يكن وسيلة إلى طلب الحقيقة ولكنه غاية في إنكار الحقيقة أو التوقف فيها وهو شك على إطلاقه حتى فيما قام دليله لأن الدليل لا يقوم إلا بالجدل ومقام بالجدل فإنه بالجدل يتقضى .

بين أبي حامد الغزالي وديكارت :

لاحظ الكاتب الفرنسي شارل شومان أن عبارات ديكارت في كتابه « التأملات » مقاربة لعبارات الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » قال أبو عبد الرحمن :

اصططح أبوحامد مذهب الشك قيل ديكارت إلا أن الأول توصل إلى اليقين بمعارف العقل الفطري أو صافيات الترائح كما في تعبير أبي العلاء .

سريتم على غي فهلا اهتديتم بما خبركم صافيات الترائح وأبو حامد يذكر في مبدأ طلبه لليقين أن ما يريد حقيقة هو ما ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ، ويجب أن يكون الأمان من الخطأ مقارناً لليقين مقارنه فلو تحدى مشعوز يقينه بأن المشرة أكثر من الثلاثة وقال بل الثلاثة أكثر بدليل أنني أغلب هذا الحجز ذهباً والعصا ثعباناً :

لم يورثه ذلك شكاً وإنكاراً .

وشك أبي حامد نجده فيما ساء بداخل السفسطة في الهاساته لليقين فيرى أن الحسيات والضروريات هي الجليات ، فلا مطمع في اقتباس المشكلات إلا منها ، ولكن ينتهي به طول الشك إلى استبعاد الثقة بالمحسوسات فأقربها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا فتفتي حركته ثم بالتجربة والمساعدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة مباغتة بل على التدرج ذرة ذرة فلمعه لثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، ولكن طول الشك ينتهي به إلى استبعاد الثقة بالعقليات أيضاً لأن الثائم يعتقد في النوم أمورا ويتخيل أحوالا فإذا استيقظ علم أنه لم يكن لجميع متخيلاته ومعتقداته أصل ، وبقي أبوحامد قريباً من شهرين بعد هذا الترهيم على مذهب منكرة الحقائق ، ولكنه كاتم لذلك ثم شفاه الله وعادت نفسه إلى الصحة

فإذا كان الايمان بالله فطرياً ولا أقوى من دليل الفطرة وكان الاتحاد بناءً على عدم العلم فان الايمان حينئذ يقيني ويستنده العلم بوجود واجب الوجود فلا يجوز أن يطلب الشك فيه لأن الشك في هذه الحال يكون توسلاً للشك نفسه مع أنهم لم يصطنعوا الشك إلا للتوسل به إلى اليقين وما تجب ملاحظته :

أن الله حد للتكليف سناً معينة هي البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الانسان قد تهيأ لفهم الدلائل ، فأى عامى لا تدفعه فطرته وعقله إلى النظر في نفسه وفي الآفاق المكتنفة له وفي خلق السموات والأرض والجيال والابل ؟ يلتبس في كل ذلك آثار وجود الله وهي أدلة قربية المأخذ - فكيف - مع هذا - يقال : إن إيمان العوام تقليد ؟

أما استدلال المتكلمين على وجوب الشك بخصوص الدين فهو ادعاء باطل لأن المأثور من دعاء الرسول ﷺ استعاذته من الشك والشرك والله سبحانه يقول : « أفى الله شك » وهي أبلغ صيغة في التعجب والإبكار ، ومذهب الجمهور أن إبراهيم لم يشك في قدرة الله ، لأنه قال للذي حاحه « ربى الذى يحى ويميت » ولأنه نبى معصوم ولأن سؤاله عن كيفية الإحياء « رب أرزى كيف تحى الموتى » ومعنى هذا أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما تدل عليه الصيغة لغة ، ومعنى قوله - ﷺ - « نحن أحق بالشك من إبراهيم » : أن إبراهيم لم يشك ولو شك لكنا أولى بالشك من باب التواضع لحليل الله عليها الصلاة والسلام بدليل آخر الحديث فقد جاء فيه :

« ولو لبنت في السجن ما لبنت يوسف لأجبت الداعي » وهذا من باب تواضعه ﷺ لمن سبته من الأنبياء وقوله ﷺ : « ذلك محض الايمان » ليس راجعاً لنفس الشك بل إلى التهييب من النطق به لأنهم شكوا للرسول ﷺ خواطر إبسية تلوب بأذهانهم بهايون أن ينطقوا بها فقال ﷺ : « ذلك محض الايمان » أى تهييب النطق بها ، وأما ذم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة .. فلائنه ليس لهم دليل إلا التقليد ولكن لو سئل أحد عوام المسلمين عن سبب إيمانه لقال لأن الله خالقى ورازقى ومالكي وخالق هذا الكون ، وأما مدح الله لأولى الألباب والحث على التفكير والتأمل فليس هو مدح للشك أو دعوة إليه ، ويعجبنى هذا الاحتجاج في شك إبراهيم الخليل - عليه السلام - للمسيح محمد رشيد رضا يقول : ما من أحد إلا وهو يؤمن بأمر كثيرة إيماناً يئسنا وهو لا يعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التلغراف الذى ينقل الخبر من المشرق إلى المغرب في دقيقة واحدة يؤمن به

عنده على المنهج إياه فتضافرت حملات التشكيك على صحاح الأحاديث وعلى حقائق الدين كنزول المسيح وصحة المعجزات وأن الله أهلك أصحاب الفيل بطير أبابيل ، وحل الأستاذ محمد فريد وجدى على تلك الحقائق ببحوث له متتالية سهاها (الدين في معترك الشكوك) وكان هذا مذهب رجال الصحافة القدماء كالدكتور محمد حسين هيكل وقالوا إن الشيخ محمد عبده صاحب مدرسة أيدت سلطان العقل وقضت بالبداية ، والدكتور عثمان أمين يذكر أنه عثر على جميع مؤلفات ديكارت في مكتبة محمد عبده بنصوصها الفرنسية وله تعليقات على التأملات .

ونقسات :
في تلعمنا لعناصر الشك الديكارتي رأينا : أن مذهب المتكلمين يوجب تقدم الشك على الايمان ، وأن إيمان المقلد لا يصح .

قال أبو عبد الرحمن :

اصطاع الشك توسلاً به إلى اليقين جائز مادام الظن قويا بين احتمالين ، أما أن أصول الدين كوجود الله وثبوت النبوة والمعارف البديهية لابد أن يتقدمها شك فمن أفسد الآراء التى يدفعها الشرع والنظر لأن أصول الدين قامت على التأمل العقلى والتشاهد الكونية والمعجزات والحجرات والغريزة الفطرية ، وكل مولود يولد على الفطرة ، وغريزة الفطرة هي إيمان القلب أولاً وإيمان القلب مقدم على يقين العقل لأن يقينه إذا لاحت له البراهين في الأمور النظرية مبنى على ضعف الأدلة المقابلة فغاية يقينه تمسكه بالراجح مع احتمال المرجوح ، أما القلب قائمته فطرى ضرورى فلا يمكن أن يتحول الايمان الى القلب وهو يحتمل مرجوحاً ، ولا غرضاً إذا قدمنا إيمان القلب الفطرى على إيمان العقل النظرى لأن العقل والنفس والقلب غريزتان مخلوقتان ولأن الضروريات مقدمات على المكسبات وأكر الناس إلحاداً لم يتحول إلى إلحاد إلا بعد نزاع مع فطرته ، وكل دليل نظرى يصادم الفطرة فلا وزن له من الحق وهذا مشاهد في انحرافات العصر اليوم المصادمة للفطرة مهما كان حفظها من النظر .

وما يلاحظ أن ملاحظة الغرب الذين بلغوا الغاية في الذكاء والمجدل لا يستطيعون أن يشبها أدلة على عدم وجود الله ولكنهم يبنون إلحادهم على عدم العلم بوجود الله وليس العلم بعدم وجوده ، والقانون الذى يسلم به العقلاء أن عدم العلم بالشئ لا يساوى العلم بعدمه

الشك الديكارتي

وجد السوفسطائيون في العصر اليوناني ، فكان منهم : منكرو الحقائق جملة (العنادية) ، والمتوقفة (اللا أدريّة) والمغلطانية (العنيدية) الثقالون : الانسان مقياس الأشياء على ما تبدو لي أنا ، وعلى ما تبدو لك أنت : أنا إنسان وأنت إنسان ، فالحقيقة تتغير بتغير الأفراد ^(١) وإذن فالحق حق عند من يعتقد .

وعقيدة السفسطة - عند هؤلاء - عقيدة (التكاثر في الأدلة ^(٢)) .. بسبب شدة الجدل الفلسفي ، فلما جاء (سقراط) وضع منهج (التهكم والتوليد) ، فكان يناقش السوفسطائي في تبسط حتى يوقعه في التناقض والخرج . ثم يلقي عليه أسئلة مرتبة ترتيباً منطقياً ، فيتوصل إلى الحقيقة - على رغبته - بذاته . ^(٣) ومن أدلتهم : أن ماثبت بالجدل ، فالجدل يتقصه .

قال أبو عبد الرحمن : لست أرى ضرورة لاستعراض أدلتهم ومناقشتها ، مادام أن علم المنطق وضع لعصمة الذهن من السفسطة فقد وضع أرسطو قوانين العقل لحماية الذهن من تلاعب السوفسطائية .. وهي : قانون الذاتية (الهوية) ، وقانون عدم الجمع بين التقيضين ، وقانون عدم ارتفاها ^(٤) وليس شك ديكارت شكاً نهائياً هداماً ناتجاً عن عجز فكري ، وتبلد ذهني .

والمتقول عن المعتزلة إيجاب البدء (في كل معرفة) بالشك والتحفظ ، ليتم الوصول إلى يقين معزز سليم ، ولهذا كان الشرط الأول للمعرفة عندهم الشك ، لأنهم لا يصححون

(١) للتوسع في معرفة السفسطة راجع الفصل لشيخنا أبي محمد بن حزم ج ١ ص ٧ - ٩ وتلييس إبليس لابن الجوزي ص ٤١ .. وتهاقت الفلسفة لمحمود أبي الفيض النشوي ص ٦٤ - ٧٠ .. والموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فزاد كامل وزملائه ص ١٩١ .. والمعرفة للنشيطي ص ٢٧ ..

ولقد أصبحت السفسطة علماً على مأخذ من مقدمات فاسدة ، انظر على سبيل المثال : التقريب في علم المنطق لشيخنا ابن حزم ص ١١١ .

(٢) عن تكاثر الأدلة راجع الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٢ - ٢٠٦ .

(٣) المعرفة للنشيطي ص ٧٢ - ٧٣ .

(٤) راجع : مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار ص ١٤٠ ومابعدها .



الناس ويقل فيهم المعارف بكيفية تنقله للخبر بهذه السرعة .. أفتقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية إنه شاك ؟!

وما تجب ملاحظته أن الشك لا يجوز فيما نهضت حجته وإلا لكانت بليلة فكرية ، كما يجب أن يلاحظ دعاة الإصلاح الذين جعلوا العقل حكماً على نصوص الدين أن العقل مخلوق كأي حاسة محدود بزمانه ، وأن معارفه تقوى ويقوى إدراكه كلما اكتشف جديداً في هذا الكون فترقي معرفته علامة تقصه ، ومن أراد تلجج اليقين فليراجع كتاب العقل والنقل لابن تيمية وكتاب موقف العقل للشيخ مصطفى صبري .

ومعنى قولنا : موجب شرعى : أن نحتكم إلى النص الشرعى ، لا إلى غيره ، ولقد تقرر عندنا في الشرع أمران :

أولهما : أن اليقين الفعلى غير شرط في العبادات وإنما يكفي اليقين الاعتبارى - أي أن نجتهد ، ولا يشترط أن نصيب ، فمن كان عاجزا عن الاجتهاد وقلة مشهودا له بالإمامة في الشرع فعمله سيئوى إلى يقين معتبر شرعا ، لأنه سلك الطريق الشرعى .

فما بالنا - إذن نزيه إيمان المقلدين ، والشرع (الذى نوجب باسمه) لم يزيه ؟ . هذه واحدة .. كما أن إيمان العوام تقلد للنصوص الشرعية وهى التى اقتضت منهم الايمان فاستجابوا لها فكيف نقول : إن إيمانهم مزيه ، ونحن نوجب الشك باسم الشرع ، مع أن الشرع طلب منهم الايمان ؟ .

وثانيهما : أن الشرع الذى نوجب باسمه حذر من الشك وودح المستيقنين ، ولا تعلم في النصوص نصا يوجب الشك أو يستحسنه .

وقد وردت نصوص شرعية غلط بعض المتكلمين في فهمها ، ثم جاء التفصيلى وبنى عليها بحثا ساء : (العالم يشك والجاهل يستيقن) في كتابه : هذا الكون ماضيه ص ٢٤٩ - ٣١١ .. ومن تلك النصوص : قوله تعالى : (وإذا قال إبراهيم رب أننى كيف تحبى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) البقرة ٢٦٠ .. قالوا : إن إبراهيم كان سكا في قدرة ربه فطلب الدليل .. ويؤيدون ذلك بما ثبت في الصحيحين : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) .. وبحديث : (ذلك محض الايمان) .. قالوا : يعنى الشك .. وبأن الله ذم المقلدين في الاعتقاد .. الذين قالوا : إنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثرتهم معتدون .. ولأن الله حضى ذوى الأبواب على التعمق والتفكير .. وبأن الشك جبرية فكرية ، فلا يستطيع أحد ألا يشك .

قال أبو عبد الرحمن : استدلال المتكلمين والتفصيلى على وجوب الشك - بنصوص الدين - إدعاء زائف ، لأن الثابت عن رسول الله ﷺ الاستعانة من الشك والشرك . والله سبحانه يقول : « أئى الله شك » وهى أبلغ صيغة في التعجب والانكار .. ومذهب المسلمين : أن إبراهيم لم يشك في قدرة الله ، لأنه قال للذى حاجه : ربى الذى يحبى ويميت ولأنه نبى معصوم . ولأن سؤاله عن كيفية الاحياء : رب أننى كيف تحبى الموتى .. ومعنى هذا : أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما تدل عليه الصيغة لغة .. ويعجننى

الايمان إلا بعد نظر واستدلال ، فالنظر قبل المعرفة ، والنظر في حالة شك (ولا بد) . قال النظام : لم يكن يقين قط ، حتى صار فيه شك (٥) .

قال أبو عبد الرحمن : لقد ثبتت عن أدلة أهل الكلام وأدلة معارضتهم ، فاستصعبت تدوينها هنا ومناقشتها - بتقص - فاكتفيت بالإشارة إلى بعض مراجعها ، وذلك لأمرين : أحدهما : أنها أدلة متداخلة يصعب قارئها بالدوار ، وليس عند القارئ جلد على متابعتها . ويبقى عن استيعابها التركيز على ناحية واحدة هى : (تحرير محل النزاع) وهذا ما سنجته فيه .

وثانيهما : أننى أميل إلى مذهب (ديكارت) في القول بأن الاكثار من الأدلة يضعفها ويجعلنا لانرى واحدا منها ذا قيمة (٦) . فيكفى أن يحرق الباحث برهانا يقينيا واحدا ويعصونه من كل الاعتراضات وذلك أدنى للاقتناع ، وأبقى للجهد .

قال أبو عبد الرحمن : وتحرير محل النزاع^٧ أن نقول : الغرض من الشك الوصول إلى يقين معزز سليم ، وموجب هذا اليقين :
أ - شرعى (أى عقلى بالشرع) (٧)
ب - وعقلى مجرد .

(٥) إيجاب النظر والاستدلال وعدم تصحيح إيمان المقلد مذهب المعتزلة ووافقهم الإمام محمد بن جرير الطبرى - كما في الفصل للإمام ابن حزم ج ٤ ص ٥٩ - وخالفهم جمهور الفقهاء والعلماء وانظر أدلة هؤلاء وأولئك في : شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٩ - ٧٢ .. والفصل لشيخنا أبى محمد بن حزم ج ٤ ص ٥٩ - ٦٨ .. والارشاد للجوينى ص ٣ - ١٣ .. والمواقف للإيجى ج ١ ص ١٨٩ - ٢٨٨ .. والنبوات لابن تيمية ص ٤٢ وما بعدها وفيها اسباب ميل بعض المتكلمين من الجابلية إلى القول بوجوب النظر والاستدلال .. وتنازع المذاكرة حاشية المسامرة لقاسم بن قطلوبغا ص ٢٤٣ - ٢٤٦ .. وفلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية للويس غوردية وج قنوانى ج ٣ ص ١٠١ - ١١٥ وهو مهم وفيه إحالة إلى عدد من المصادر المهمة .. كما أن كتيب (الأدلة القواطع والبراهين في إبطال أصول الملاحدين) للشيخ عبد الرحمن بن سعدى المسئل من كتاب التأسيس لابن تيمية : كله رد على مذهب التجرد والشك .

(٦) راجع إهداء ديكارت تأملاته إلى العمدة العلماء بكلية أصول الدين ص ٣٣ - ٣٤ .
(٧) أرى أن الناس يعطون في قلوبهم : عقل ، وشرعى .. والصواب - عندى - أن يقال : عقل وغير عقل .. والعقل أنواع : عقل بالشرع وعقل بالأساس وعقل بالافطرية وعقل مجرد ، وهو التقضايا الذهبية الغالصة التى لا تعتمد على الوجود في الخارج كميادى العقل الأولى ، وهى الأفكار الغالصة .. وقد ذهب (لوك) و (هيوم) إلى أنها منبثقة من الحس .. وأما كان الخلاف : فانه ثبت بها مالا يدرك بالحس كسائل الماورائيات (الميتافيزيقا) .

فلم يبق إلا أن يقول : آمنوا وهذه براهين ما تؤمنون به . فان قيل : جائز تصور هذا عقلا ، لأن الشرع واثق ببراهينه فجواب أبي عبد الرحمن : أنه لا يجوز تصوّره . لأن الشرع لا يثق بمقدرة عقولنا على استيعاب الحق .. والأمر باتهام العقل في الدين جاء من هذا الجانب .

ولقد حد الله للتكليف سنا معينة هي البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الانسان قد تهيأ لفهم الدين ببراهينه .. فبان الغرض من نصب الشرع للبراهين ، وبان الغرض من تهيئه عن الشك .

فان كان موجب الوصول إلى اليقين التام عقليا مجردا (يعني أن أقول : الشرع يوجب عليّ اليقين .. وعقلي يريد مني أن أشك لأخذ الشرع أو أتركه عن قناعة) فلا حجر على العقل ، فله أن يشك ويفكر ، ثم إن شاء فليؤمن وإن شاء فليكفر .. ولكن يترتب على هذا : أن شكك هذا غير متعبد به - خلافا للمعتزلة - بل يأثم شرعا إن توصل بعقله إلى الكفر أو التوقف الطويل .. ويجب عليه عقلا إذ شك : أن ينظر في براهين الاسلام ويتقصاها ، لأن النظر عقلا يقتضي تقصى جميع وجهات النظر ، وعليه أن يتجرد من الهوى والعرف والعادة ، ولا يستكمل بعقله ، فان استوفى جميع هذه الشروط فمضمونة له السلامة وهذه دعوى برهانها التجريبية ، لأننا نزع من أن كل ملحد دخل عليه الخلل في نظره : إما من عدم تقصيه ، وإما من تحكم العرف والعادة في عقله ، وإما لعناده ومكابرتة ، وإن أدخل بشيء من هذا فهو مواخذ عقلا .

قال أبو عبد الرحمن : ودعوانا أيضا : أن الشرع ثبت بما يقع به العقل كالمعجزة والتواتر والتجربة والمبادئ الفطرية . إلخ فليكن حكم الشرع : حكم العقل وحكم الشرع : ألا تشك .

فليكن حكم العقل عدم الشك فيما هو ثابت بالعقل ، وألا تناقضت المقولات ، وليكن حكم العقل : ألا يترك لعقل الفرد النظر المجرد ، لأن العقل نور فطري لا يكمل عند الناس جميعهم .. فالإيجاب للعقل الكامل لا للعقل الفردي ، وكإل العقل يستفاد من عدة عقول والاليجابية في قول الله تعالى : (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) ومن كان يؤذيه الاستدلال من القرآن فليأخذ الآية على أنها حجة عقلية بغض النظر عن مصدرها . فطلب البرهان إيجابية والشك في كل شيء سلبية ، ذلك أن مالم يصح برهانه فعلي أن

هذا الاحتجاج للشيخ محمد رشيد رضا : (مامن أحد إلا وهو يؤمن بأمر كثيرة إيمانا بعينها وهو لا يعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التنازع الذي ينقل الخير من المشرق إلى المغرب في دقيقة واحدة يؤمن به الناس ويقل فيهم المعارف بكيفية نقله للخير بهذه السرعة .. أفيتقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية : إنه شاك ؟) .

ومعنى قوله ﷺ : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) : أن إبراهيم لم يشك ، ولو شك لكنا أولى بالشك .. من باب التواضع لخليل الله عليها الصلاة والسلام - بدليل آخر المديت فقد جاء فيه (ولو لبنت في السجن مالميث يوسف لأجبت الداعي) .

وهذا - أيضا - من باب تواضعه ﷺ لمن سبقه من الأنبياء . وقوله (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) : ليس راجعا لنفس الشك ، بل إلى التهيّب من النطق بها ، لأنهم شكوا للرسول (عليه السلام) خواطر إبليسية تلوب بأذهانهم بهايون أن ينطقوا بها ، فقال - (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) - أي تهيّب النطق بها .

وأما ثم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة فلائهم قلدوا باطلا لا برهان له .. أما الذين فعمه برهانه فلا يضير الأخذ به تقليدا .

ولسنا مأثورين بالشك ، لأننا نتحدث باسم الدين ، والدين يخبرنا أن الله حق ، فلو أمرنا بالشك فيما سميته حقا لكان عبثا . وتعالى الله عن ذلك .. ولكننا مطلوبون باستيعاب براهين الحق ، لهذا نقول : إن مدح الله لأولى الأبواب والحث على التفكير والتعقل يعني طرد الشكوك بمطالعة البراهين ، وليس مدحا للشك أو دعوة إليه .

ومن تلقى براهين الدين بعقله قد تعين له شبهة تشككه فمطلوب منه أن يستعمل عقله في دفع الشبهة .. ولم يترك الشرع العقل مرسلا .. فلهذه دلائل الشرع العقلية قديمة بدفع كل شبهة تعرض له ، فيجب أن تلاحظ الفرق بين شبهة تعين وبراد دفعها .. وبين شبهة براد استجلاها . وإن فالتؤمن بحكم الشرع مطالب بأن لا يشك ، فان عني له الشك على رغبة فلهذه دلائل الشرع العقلية ليستعمل عقله في فهمها والاستفادة منها ..

قال أبو عبد الرحمن : لا يجوز أن أتصور عقلا : أن الشرع يؤيد الشك ، لأن دعوى الشرع : أن الله موجود ، وقد نصب على هذا الوجود براهينه ، وهو يريد من الناس أن يؤمنوا ، فهل يعقل أن يقول : شكوا قبل أن تؤمنوا ، مع علمه بأن الشك طريق غير مضمون ؟ . فربما كفر الشاك .

وثانيها ، أن الشك عند أبي حامد نتيجة أزمة نفسية^(١٠) ، أما ديكارت فقد اصطلحه وهو واثق من نفسه في نصر يقيناته .

وثالثها ، أن فلسفة ديكارت في التأملات فوق مستوى المقارنة بالمنفذ ، في عملها وترتيبها وتنظيمها ، واستيعابها .

يقول (ديكارت) : من الواجب ألا أصدق أمورا تلوح لي بينة الفساد .. بل من الواجب ألا أصدق ما لم يبلغ مرتبة اليقين التام .

ولهذا فما تلقينه من الآراء في حداثة سني لا يلزمني بيان زيفه ، فيكفي أن أجد فيه سببا للشك فأرفضه ، لأنني لا أريد إلا اليقين التام^(١١) .. إذا فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها وفي طبيعتها الجواس لأن كل ما تلقينه حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها : قد اكتسبته من الجواس أو بواسطتها^(١٢) غير أنني جربت هذه الجواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن - كل الاطمئنان - إلى من خدعونا ولو مرة واحدة^(١٣) فخداع الجواس سبب الشك في صحة معارفها وهما استعصمت معارف الحس على الشك فليس لدي أمارات يقينية أميز بها بين النقطة الحسية وبين النوم تمييزا دقيقا^(١٤) .

ويقطع دابر اليقين افتراضى بأن ما أحسسته : رؤيا كاذبة ، فلا بد - على الأقل - من التسليم بأن ما يتمثل في النوم - كلوحات وصور - لا يستطيع تكوينها الا على غرار شيء واقعي وحقيقي ، إلا أن الشك لا يزال معي فما يدريني لعل شيطاننا خبيثا ماكرًا قد استعمل مهارته لتضليلي ، فلنكون كل حسياتي أوهاما نصبها الشيطان فخاخا لاقتناص

(١٠) ديكارت لعثمان أمين ص ١٤١ .

(١١) التأملات لديكارت ص ٥٧ - ٥٨ .. وكل ما نقلناه عن التأملات بهذا الفصل فهو بصرف واختصار

(١٢) بين : (من الجواس) و (بواسطتها) فرق نجد بيانه في تعليق الدكتور عثمان أمين بحاشية التأملات لديكارت ص ٥٨ .

(١٣) التأملات ص ٥٨

(١٤) التأملات ص ٥٨ - ٥٩ .

أطالب ببرهانه .. أما ماصح عندي برهانه فلا يجوز لي اصطلاح الشك فيه فان راحني الشك وجب علي النظر .

فتحرير محل النزاع إذن أن نفرق بين الوجوب الشرعي والعقل المجرد ، ونعرف أن ماوجب شرعا واجب عقلا ، لأن الشرع من العقولات .

والعقولات لا تتعارض .. ولنفرق بين شك طالب ، وبين شك مطلوب .

وقصارى القول : أن الشك الذي يجب بالعقل المجرد لا يعنى سوى إلحاح العقل على معرفة الحقيقة ، فلا غبار على هذا ، وفي الشرع ما يرضى إلحاح العقل .

أما إلحاح الشك عند المعتزلة ، فهو إلحاح الارادة لا إلحاح العقل نفسه ، لأن إرادة الانسان تتحكم في عقله فيستطيع أن يستعمله ، ويستطيع أن يعطله ، فإن انبعث الشك من العقل من غير تحكم الارادة فإلحاح شكك بمنطق ، ولا يستكمل بعقله بل يجادل أهل العقول ، فإن النقاش لها حها .

وإذن فلما نخشى على حقيقة الدين من توارد الشكوك ، ولكننا نخشى على العقول من الضياع ، قال البوصيري يدرج رسول الله ﷺ .

لم يتعننا بما تعين العقول به حرصا علينا فلم نرتب ولم نرتب ولم نهم وهناك من علماء المسلمين من اصطنع الشك قبل ديكارت كأبي حامد الغزالي . فكتابيه (المنقذ من الضلال)^(٨) حكاية لقصة شكه خلال شهرين ذهب فيها مذهب منكرة الحقائق من الشكاك . وكتب ذلك إلى أن شفاه الله فتوصل إلى اليقين بعد أن طارده في شتى الفرق من متكلمي وباطنية وفلاسفة وصوفيين .. وارتضى أخيرا طريقة الصوفيين .. وقد لاحظ الكاتب الفرنسي (شارل سومان) أن عبارات ديكارت في كتابه (التأملات) مقارنة لعبارات أبي حامد الغزالي في كتابه (المنقذ)^(٩) .

قال أبو عبد الرحمن : إنما يختلف الفلاسوفان (الشرقي والغربي) في ثلاثة أمور : أحدها ، أن الغزالي انتهى إلى الإشراف الصوفي . أما ديكارت فانتهى إلى الفكر في صيغة (الكوجيتو) المشهورة .. فاكتشف حقائق يقينية معقولة .

(٨) طبع عدة طبعات أفضلها الطبعة التي حققها الدكتور عبد الحليم محمود

(٩) راجع تحت راية القرآن للرافعي ص ٢٣٢ .

ثم إن افتراض وجود شيطان يضله ويعيث بعقله وقوع في السفسطة ، ولذا ذهب يوسف كرم إلى أن شك ديكارت حقيقى لا يخرج منه - أراد أم لم يرد - وليس مؤقتاً (١٨) . قال أبو عبد الرحمن : إصراف ديكارت في افتراض وجود شيطان مخادع من باب التنازل في الاستدلال ، وهو مقبول لو لم يحل بيقينه .. ولكن الواقع انه سيحل بيقينه على رغمه ، لأنه لا انفكاك له عن افتراض شيطان مخادع في كل ما وصل اليه من يقين ما دام أنه تنازل إلى هذا الحد .

والصواب : أن التنازل في الاستدلال يقبل إذا وثق المجادل بما سيردغه من حجج ، وكان تنزله لن يفرض حججه المستقبلية ، وكان جارياً على مجادلة الخصم بذهبه ، لأن ذلك أدنى للاقناع .

لهذا فمن واجب من يطلب الحقيقة أن يتجرد عن الأشياء التي آمن بها عرفاً وتقليداً ليعتدل بفكره حجج النفي والاثبات ، ولا يطرح ما تطرق اليه الشك وإنما يطرح ما لم يرجح برهانه ، ويأخذ بما يرجح برهانه ، فلو تكن الكوجيتو هي الخطوة الأولى : أنا أشك - إذن أنا أفكر - إذن أنا موجود . فمهما شككت في أنني أشك فلا سبيل إلى الشك في أنني أفكر ، لأن الشك من مراتب الفكر .. فهنا اهتديت إلى يقين تام - أي لا شك فيه .

وخذ درجة من درجات اليقين - التي لم تكن يقيناً عند ديكارت في تنزله : إنى جالس قرب النار ، لايس عباءة المنزل ، بيدي ورقة ، فكيف أستطيع إنكار أن هاتين المبتدئتين يداني ، وهذا الجسم جسمى ؟

يسرف ديكارت في الشك فيقول : (ينبغي أن أعتبر أنى إنسان ، وأن من عادتى

(١٨) المقتطف عدد يولييه ١٩٤٢ ص ٢٠٢ قال أبو عبد الرحمن : بجلاء الحقيقة أقول : شمة شك وجودى فعلى ، وشمة شك ضرورى منهجى ، وكل من هذين النوعين ينقسم إلى نوعين : شك لا انفكاك منه ، وشك مؤقت .. ونحن نقول : شك ديكارت منهجى مصطنع ، وليس حقيقياً ، إلا انه ثابت لا انفكاك منه ، فكيف يقين عنده اثبات وجوده لأنه يشك فهو مفكر ، والفكر موجود .. ولو شك في أنه يشك لكان في نفس الوقت شاكاً .. قال أبو عبد الرحمن : ما يدري ديكارت لعل شيطاناً ماكر أوعده أن الشك ليس من الفكر .. وما يدريه لعل الفكر غير موجود وإنما الشيطان زيف عليه .. ولو لم ينزل ديكارت إلى افتراض وجود الشيطان لكان له مخلص من شكه .

سداجتى في التصديق ، لهذا يتعين على إذا أردت شيئاً يقينياً مستقراً في العلوم أن يكون حرسى على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جلياً بينا (١٩) .

ومن دواعى شكى في الحسيات : أن آرائى القندية المألوفة شغلت ذهنى - على الرغم منى ، لطول البنى لها ، فكان من الصواب افتراض بطلانها مرة في العمر ريثما يتيسر لى آخر الأمر : أن أوازن معتقداتى القندية بالجديدة موازنة لا يحيل رأيى فيها إلى جانب دون الآخر ولا يسيطر فيها العرف الفاسد والتقاليد السيئة (٢٠) .

قال أبو عبد الرحمن : هنا نلاحظ أموراً :

١ - شك ديكارت توسلى ، لأنه سيصطنعه مرة في عمره ليصل به إلى اليقين .. وكذا نقول : لم يشك ديكارت بالفعل ، وإنما بذل جهده ليضع الأمور موضع الشك ، فشكه منهجى لا وجودى .

٢ - ضرورة الشك المنهجى لا تضطره إلى تزييف معارفه التقليدية ، ولكنه يرفضها لأدنى شك ، لأنه يريد يقيناً تاماً .. ومعنى تام : لا يوجد فيه شك .

٣ - شك ديكارت يعارض قطعات حسية ، فقمين أن يشاق عقله الى التصديق .. لهذا زعم أن آراءه التقليدية باطلة ، وليست مشار شك فحسب .. فافتراض وجود شيطان ماكر استعمل مهارته ليضلله (٢١) .

٤ - يؤخذ على ديكارت إصرافه في الشك ، لأنه عطل الحواس لمداعها .. والواقع : أن خداعها يقتضى الاحتراس منها ، ولا يقتضى تعطيلها كما أن المنطق ضامن من الخطأ في الاستدلال .

(١٥) التأملات ص ٦١ - ٦٣ .

(١٦) التأملات ص ٦٣ .

(١٧) إن أردت التوسع في هذا التأمل فراجع تصبه بالتأملات ص ٥٧ - ٦٤ .. وتقديم الدكتور عثمان أمين له في التأملات ص ٥٢ - ٥٥ وتقديم عثمان أمين للتأملات ص ١١ - ١٣ وديكارت لعثمان أمين ص ١٢٦ - ١٢٩ .. وديكارت لكمال يوسف الحاج ص ٧٧ - ٨٢ .. والمعرفة للشينطى ص ٩٧ - ٩٨ .

لذلك أن أنام ، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها المخبولون في
مخيلتهم (١٩٦) .

قال أبو عبد الرحمن : ما ثمة ما يوجبنا إلى هذا النزول بل المنهج أن أقول : أستطيع
جلاء هذا الشك - بالآيمان به أو بتزييفه - بأمر واحد ميسور هو : (تمييز حال اليقظة من
حال النوم : بلاحظة منطق التصورات واتساق التفكير واتفاق المعاني مع الذكريات
المحفوظة ، واتفاقها مع الأحكام العامة ، ومع قوانين العقل) (٢٠٠) .

وما رجع (بناء على هذه الأمور) فهو الحقيقة .. لا لأنه يقين تام ليس فيه أدنى
شك ، وإنما لأن الشك فيه مرجوح .. فإن للظن الراجع حكم اليقين القطعي ، لأن
الترجيح قانون عقل ، وطراح المرجح كالترجيح بلا مرجح .. وكلا ذلك سفسطة .

٥ - الأحكام العقلية طائفتان :

أولاهما : أحكام أقر بها - إيجاباً أو سلباً - : أن الأفكار الموجودة في ذهني مشابهة أو
مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهني .. فالنظر العقل أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو
موجود خارج الذهن كما لو حكمت : أن الصوت الذي أسمعه الآن صوت سيارة أو صوت
بائع متجول .. وهذا النوع يقبل الشك ، لأن الحواس تغلط ، ولأننا - كما يقول ديكارت -
قد لا نميز بين النوم واليقظة .

(١٩) راجع التأملات ص ٥٨ - ٦٠ .. ولتشكيك في حال اليقظة لا غموض فيه ، ولكن ديكارت لما ذهب
إلى التشكيك في وجوده لم يسلم من عقدة (الدور) لأن إثبات حالة وجوده وكونه تائماً أو مستيقظاً فزع
ثبوت وجوده . يقول ديكارت : فلنفرض الآن أنا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين ، وهر
الرأس ، وبسط اليدين ، وما شابه ذلك : إن هي إلا رؤى كاذبة ، لكن لا بد - على الأقل - من أن نسلم بأن
الأشياء التي تعمل لنا في النوم (كلوحات وصور) لا يستطيع تذكرها إلا على غرار شيء واقعي وحقيقي ..
وإن فهذه الأشياء العامة كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية
وموجودة « التأملات ٥٩ - ٦٠ »

قال أبو عبد الرحمن : إذا كانت هذه اللوحات على غرار موجود عيني واقعي : حقيقة واقعية يقينية فإنما
وصلنا إليها (بالآنا) في رؤى النوم .. والآنا لم يثبت لنا وجوده بعد لأننا شاكون في وجوده فكيف آمنا بأن
الأجزاء الجسمية للآنا ثابتة على غرار موجود في الخارج ، وذلك الآن لم يثبت وجوده بعد ؟ . وكيف جعلنا ذلك
الآن إتمام ويستيقظ وهو لم يثبت وجوده بعد ؟ .. فهل حالة الشيء تسبق وجوده ؟ هذا دور لا انفكاك منه .
(٢٠) راجع ديكارت لعثمان أمين ص ١٢٠ .

وأخيراً : أحكام عقلية أربط بها بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط
تنطبق على حقيقة ما خارج الذهن . مثال ذلك أن أقرر : أن $٢ + ٣ = ٥$ دون أن أثبت
هناك أعداداً خارج ذهني ، فكان ينبغي من ديكارت أن يحترم الحقيقة فلا يشك في هذا
النوع ، ولكنه شك واستند على هذين الأمرين :

أ - أن من الناس من أخطأ في أمثال هذه الأمور ، فربما أخطأ هو .

ب - هذا الرباط بين الأفكار يقوم على الاستدلال بسلسلة أدلة أو مقدمات تفضي إلى
نتيجة .. ولكن عند وصولنا إليها قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التي قادتنا إليها ، فننقد
دواعي التصديق بها حالاً نخرج من الوعي المقدمات التي منا استفادت وجودها .

قال أبو عبد الرحمن : إشراف ديكارت في الشك أمر لا غموض فيه ، وهو مؤاخذ
عليه .

أما المفارقة بين هاتين الطائفتين من الأحكام العقلية بحيث يجوز له الشك في الأولى
ولا يجوز له الشك في الثانية فلمست آراء وارداً ، لأنني ما تصورت أن $٢ + ٣ = ٥$ في ذهني
إلا بعد أن ثبت عندي (بالجلس من موجود عيني أو من إجماع معصوم) صحة هذه
الحقيقة التي أحسبها ذهنية خالصة .

وديكرت بصدد الشك في الحواس وإثبات خداعها .

٦ - يرى الدكتور محمد محمد حسين : أن المنهج الديكارتي خطر لأنه يرضى نزوات
الشباب وغروره ، فيتصور أنه قد أصبح من الذكاء ومن المنضج العقل بحيث يستطيع أن
يتأقش كل شيء وأن يخضع كل دقيق وجليل لتفكيره .. مع أن هؤلاء المساكين - يعني
الشباب - يعجزون عن الإجابة على أسئلة الامتحان ، وهي في مسائل جزيئية
تافهة . (٢١)

قال أبو عبد الرحمن : الخطورة في الإشراف في الشك ، لأنه بلغ من النزول حداً أدخل
بالحقيقة .. أما مبدأ الشك الذي يصغي لأدنى شبهة فكرية فلا غموض على جوازه .
ومبدأ الشك يرضي نزوات الشباب ذوي الطيبة الفكرية ولكنه لا يجلب هذه النزوة
لأنه لا يشك إلا من قدر على الاستشكال ، فالشك يكون على قدر الاستشكال .

(٢١) الاتجاهات الوطئية .

توضيح منهجه ، وهو أكثر الأبواب إثارة - كما يقول الدكتور محمد حسين (٢٤) .
ومنهج طه حسين الذي اصطنعه : التجرد من كل شيء كان يعلمه من قبل ، فيستقبل موضوع بحثه خالي الذهن ، وعلى هذا يجب أن تنسى عواطفنا الترومية والدينية وما يضادها فلا ندعن إلا لمناهج البحث العلمي الصحيح (٢٥) .

قال أبو عبد الرحمن : واجب على من يتابع قراءة الردود على الدكتور : أن يمايز بين أمرين : أحدهما : صحة المنهج في ذاته .. وثانيهما : صحة تطبيقه . فأما صحة المنهج في ذاته فقد بحثناها .. ويتضح مما بحثناه وجهة نظرنا حيال الرد على الدكتور من هذه الناحية ، أما صحة التطبيق فرأينا : أن الدكتور أخطأ في التطبيق لأن ديكارت هت وراء مطاردة اليقين فطرده من مجال الحواس لأنها تخدع ، وكان يكفيه أن يقول لا أدري أعراف هذه الحواس حق أم باطل ؟ ولكنه اسرف في مطاردة اليقين إلى أن ارتطم يقيين لم يستطع دفعه بالشك ، أما الدكتور طه حسين فلم يطارد اليقنيات التي تضطر عقولنا إلى التصديق

(٢٤) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج ٢ ص ٢٩٦ .

قال : وطلا اضطر إلى إسقاطه أو إسقاط أكثره عندما أعاد طبعه بعنوان في الأدب الجاهل .

من الكتب المطبوعة في الرد عليه :

تحت راية القرآن لمصطفى صادق الرافعي

وتقد كتاب الشعر الجاهل لمحمد فريد وجدي

وتقد كتاب في الشعر الجاهل لمحمد الخضر حسين

والنقد التحليلي لكتاب الأدب الجاهل لمحمد أحمد الغمراوي

والشهاب الراصد لمحمد لطفي جمعة

ومخاضات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهل لمحمد الخفيري .
ونظرة الانتحال في الشعر الجاهل للدكتور عبد الحميد المسلوب .

ثم أخذ الأستاذة يعقودون لتناقش هذا الرأي فصولا في دراساتهم الأدبية التي يكتبونها مفرات لتلاميذهم .. ومن الكتب التي ألفت لتوثيق الشعر الجاهل : كتاب : مصادر الشعر الجاهل وقسمتها التاريخية للدكتور ناصر الدين الأسد ، وهو كتاب ضخم في سبعة صفة .. وكتيب : توثيق الشعر الجاهل للدكتور أحمد الخوري في أربعين صفحة ..

وإذا أردت استعراض منهج الكتب المولقة في الرد على الدكتور فراجع : الاتجاهات الوطنية للدكتور

محمد محمد حسين ج ٢ ص ٢٠٩ - ٢٠٤ .. ومصادر الشعر الجاهل للدكتور ناصر الدين الأسد ص ٤٠٢ - ٤٢١

(٢٥) في الأدب الجاهل ص ٦٨ .

وعجز بعض الشباب عن حل بعض مسائل الامتحان ليس دليلا على قصورهم الفكري ، وإنما يدل : إما على ضعف الذاكرة بحيث لا يستطيع استظهار معارفه ، وإما على تكاسله وإما على تعاليه عن الانتقاد لمخفوفات بدونها له أستاذة ولا يستسيغ منطقها فيصعب عليه استيعابها .. وإما ، وإما .

٧ - لا بد من تحصيل هذا المنهج فاستبعد استطاعة الشيطان الماكر مخادعتي في صحة $٢ + ٣ = ٥$ فأفرض أن الشيطان حاول مخادعتي ، ولكنني أستجوبه وأطلب حجته فلا أجد (عنده معها كانت قدرته) ما يضطرني إلى تكذيب أن $٢ + ٣ = ٥$ ، أو ترجيح الشك في صحتها .

فإذا تم هذا فللمنهج الديكارتي عندي قيمة كبرى في استخراج اليقنيات الكبرى كسألة : وجود الله والبرهان الأوتولوجي .. وهو برهان متين يرغم الملحد على الإيمان .
٨ - استفاد من سياق ديكارت أنه قد فرغ من تقرير مذهبه قبل أن يشك ، فلم يجبه شكه نتيجة أزمة نفسية وهذا دليل على أن شكه مصطنع (٢٦) .

وقد تحزب بعض الفلاسفة الغربيين لمنهج ديكارت ، فمنهم من اقتصر على التسك بأفكار ديكارت ، والاعتماد على أنظمة ليحامي عن الحقيقة الدينية والأدبية .. ومنهم من استخرج من المنهج نتائج على هواه وذوقه ، وبنى عليه مذاهب بعدة ومنهم من اتخذ المنهج عثرة في سبيل العقائد (٢٦) .

قال أبو عبد الرحمن : من الصعب أن ألفت وراء الفلسفة الحديثة لأنفس جذور المنهج الديكارتي . لأن هذا يعتمد على استقصاء فوق صبري وجلدي .. ولكنني مهتم بجذور المنهج الديكارتي في المنهج (الطحسني) لأن منهج الدكتور طه حسين حدث هام في شرقنا العربي فقد صدر كتابه في الشعر الجاهل ١٩٢٦ م بعد أن ألقاه على طلبه السنة الأولى في كلية الآداب خلال العام الدراسي من عام ١٩٢٦ م . والفصل الأول منه في

(٢٢) ديكارت لغمان أمين ص ١٤١ .

(٢٣) دائرة المعارف للبيساني ج ٨ ص ٧٢٨

الحكم من الإلف القديم والشك الجديد ويوازن بفكره بينها فينقاد إلى ما برغم عقله من اليقين التام ، وإلا فاليقين عند شكه لا يبارحه .. ومن ناحية رابعة ، فالدكتور لم يلتزم منهج الشك ، لأنه بنى كثيرا من أحكامه على روايات من الأغاني وغيرها ولم يشكك فيها .

وربما قيل : إن كلا من ديكارت وطه حسين اصطعما منهجاً صحيحاً وطبقاه تطبيقاً صحيحاً : إلا أن ديكارت وصل إلى اليقين بصحة معارفه ، لأن ما شك فيه كان صحيحاً .. أما الدكتور فوصل إلى اليقين بالبطالان لأن ما شك فيه كان باطلاً .

قال أبو عبد الرحمن : في هذا مغالطة ، لأن ديكارت في البداية تناول مصادر معرفته فكلاماً وجد أدنى شك في أحدها ألغاه وراه ظهرياً حتى وجد يقينه .. ولم يفعل الدكتور هذا .

وثمة أمر خامس غلب عن بال الدكتور ، وهو أن التجرد عن كل شيء كان يعلمه من قبل واستقبال موضوع البحث بذهن خال لا يعني إلا التجرد من الإلف والعادة لكونها تقليداً وتلقيناً ، ولكن هذا لا يعني التجرد من الحقيقة العقلية التي يستند إليها الفنى .. فقصة ابن عباس لا أفترض أنها صحيحة أو باطلة .. وإنما أتجرد لبحثها بذهن خال . ومعنى ذلك : أن أخذ المستند العقلي لاثباتها ، والمستند العقلي لنفيها ، ثم أطارده اليقين في النفى والاثبات إلى أن أصل إلى يقين قاطع أو ظن راجح .

وثمة أمر سادس ، وهو أن الدكتور صرح بالأخذ بمنهج ديكارت والتجرد عن عواطفه الدينية . وهذا حكم بأن ديكارت أولى بالاتباع ، فبدأ غير متجرد - كما هو مقتضى المنهج - فكان عليه أن يصرح بأنه لا يعتمد إلا على المنهج العقلي الصحيح ، ثم يعرضه ويتركه للعقل تحكم فيه .. أو لم تر أن ديننا يقول : (هاتوا برهانكم) .. وإنما طلب البرهان عند الشك ، ولو تجرد من منهج ديكارت كما تجرد من دينه لكان أعذر له في ميدان الاستدلال .

وثمة أمر سابع ، وهو أن ديكارت طبق منهجه على الميثافيزيقا . وهي تحصل بالذهن المجرد أما موضوع النقل التاريخي فيعتمد على مسلمات عقلية كضرورة النواتر وعصمة

بالمقول من الشعر الجاهلي ، ولم يستتر الأمور التي تسوخ شكه ولم يثبت أنه لا سبيل إلى اليقين ثم حذ أقوذاً لذلك : افتراض الدكتور أن ما روي عن ابن عباس من حفظ الشعر القديم والاستشهاد به في معرض تفسير القرآن^(٢٦) : إنما اخترع اختراعاً لاثبات أن كلمات القرآن كلها مطابقة للقصيح من لغة العرب ، أو لاثبات أن ابن عباس من الحفاظ - ثم لا يثبت الدكتور أن يستنتج من هذا الفرض أن هذا الشعر أثبت ليعخدم أهداف الشيعة السياسية ، لأن ابن عباس يشهد بأن علياً أقوى منه ذاكرة^(٢٧) .

فالدكتور افترض أن قصة ابن عباس مخترعة فكان عليه أن يقف عند هذا فلا يبنى عليه حكماً ، لأنه ليس عنده يقين على النفى أو الإثبات ، ومن هذا شأنه يجب عليه أن يقف .. هذا من ناحية .. ومن ناحية ثانية فديكارت أراد التجرد من مسلماته القديمة فافترض بطلانها لأنها شغلت ذهنه - على الرغم منه - لا لقوة حجتها ، وإنما لطول إلفه لها ، فكان افتراض بطلانها مرة في (العمر) مرهوناً بحفظ التوازن بين إلفه المستحكم وجديده الغريب عليه .

إلا أن الدكتور افترض صحة الفرض الجديد ، ولم يفترض أن في القديم ما يهدى إلى اليقين ثم يلهث وراء مطاردته كما لهث ديكارت وراء اليقنيات المسيسة إلى أن ارتطم باليقين الذي لا مفر منه^(٢٨) .

ومن ناحية ثالثة فديكارت لا يسترخي للشك استرخاءً يحوله أن يبنى عليه أحكاماً .. ولكنه أسرف في اصطعاعه ولم يستسلم له .. وإنما فعل ذلك ثقةً يقينه .

فكان على الدكتور أن يلهث وراء اليقنيات التي قام عليها التصديق بالمقول كما يلهث وراء الشكوك التي تطارد هذا اليقين .. فإذا لهث وراء هذين فعليه أن يتجرد عند

(٢٦) راجع الكامل للسيرة بشرح المصنف ج ٧ ص ١٥٤ فما بعدها والاتقان للسيوطي ج ١ ص ١٢٠ فما بعدها

(٢٧) في الأدب الجاهلي ص ١٠٩ - ١١٠

(٢٨) قد تنق مع الدكتور على أن قصة ابن عباس مخترعة ، ولا ضير ثم لأننا نجادل في المنهج ، ولنا مجال في النتيجة ، لأن الرسائل قد تعدد وتكون النتيجة واحدة .

العقل الحديث

من مفهومات العقل الحديث ما اشتط بناشئة الشعوب النامية . فحافت على فطرتها . وتكررت لوروثاتها ، وعادت لا شخصية لها ، لأنها تفكر بغير عقلها . ومع هذا لغطت (هذه الناشئة) بالحرية ، والتجرد للحقيقة ، ومنايذة التقليد ، وكان في هذا اللغط تشويش على المحافظين ، ونسوا أنهم مكبلو الأفكار . مأسورو العواطف (بمفهومات العقل الحديث) ، وهي مفهومات عامة الفساد في القيم ، والنظم ، وأبرزها أن الله تعالى عما يقولون أكذوبة أو خرافة ، وردوا هذا النفي إلى عجز العقل ، أو عدم الثقة به .

إنهم يشيدون بالعقل الانساني في رفض حقائق الدين وغريبتها وهي حقائق يتطامن العقل دونها . ثم يرفضون (حكم العقل) في أمهات تلك الحقائق من مسائل (الميتافيزيقا) ، فيقتصرون المعرفة في دائرة الحس فكان هذا تناقضا شنيعا ، فكيف يكون العقل حجة هناك ، ويكون غير مقبول هنا ، مع أن العقل لم يكن حكما في تشخيص ذاته ، والاحاطة بها ، حتى يقال بالفرق بين هذا وذاك ؟

وقست دول الاتحاد في فرض مفهوماتها ، وحجتها أن العلم المادى اندفع في أبعد أماده ، واكتشف المجهول ونظر بالمجاهر الكبيرة ، فلم ير الله فيها رأى .

قال أبو عبد الرحمن : في صريح الترائع أن (عدم العلم بوجود الشيء) لا يعنى (العلم بعدم وجوده) هذه حقيقة يجب ان يسلم بها العقل الحديث لأن العلم حتى هذه اللحظة يكشف كل يوم بمجهولا ، ولو كان عدم العلم بالشيء كافيا في العلم بعدمه لما صح للعلم ان يكشف بمجهولا ، إذ كيف يكشف وجود ما علم عدمه ؟

هذا تناقض ، والتناقض محال :

والعقل الحديث يدفع بالعلم إلى غايته لاستكشاف أسرار الوجود ويحمله . ولم يسلم بعد بأنه أحاط بكل شيء علما ، فكيف يقال بعد بأن الله (أكذوبة) ؟

قال أبو عبد الرحمن : معاذ الله أن نظن بأن العلم بالله (علم معاشية ، وإدراك) مفتوح لرواد الفضاء (أو بالأحرى) لرواد المجهول .



الاجماع ، ومثل هذه الأمور يصعب التجرد منها وهي في قيمتها الاستدلالية في درجة الحس ، ولو نادى ديكارت في تعطيل الحس لأصبح سوفسطائيا ، ولكنه كان (كما قلت) متنبلا في الاستدلال ، لأنه واثق بحجته ..

والبدئية : أن النقل الصحيح مقدم على الاحتمال لأنه لا يخلو حق من احتمال ، وإنما يعزى الاحتمال إذا قويت مرجحات الشك في صحة النقل ، فعلى الدكتور : أن يشير مقومات الشك في صحة النقل لقصة ابن عباس دون أن يطلق لمياله فرض الاحتمالات التي لا يلتفت إليها العقلاء على فرض أن النقل صحيح .

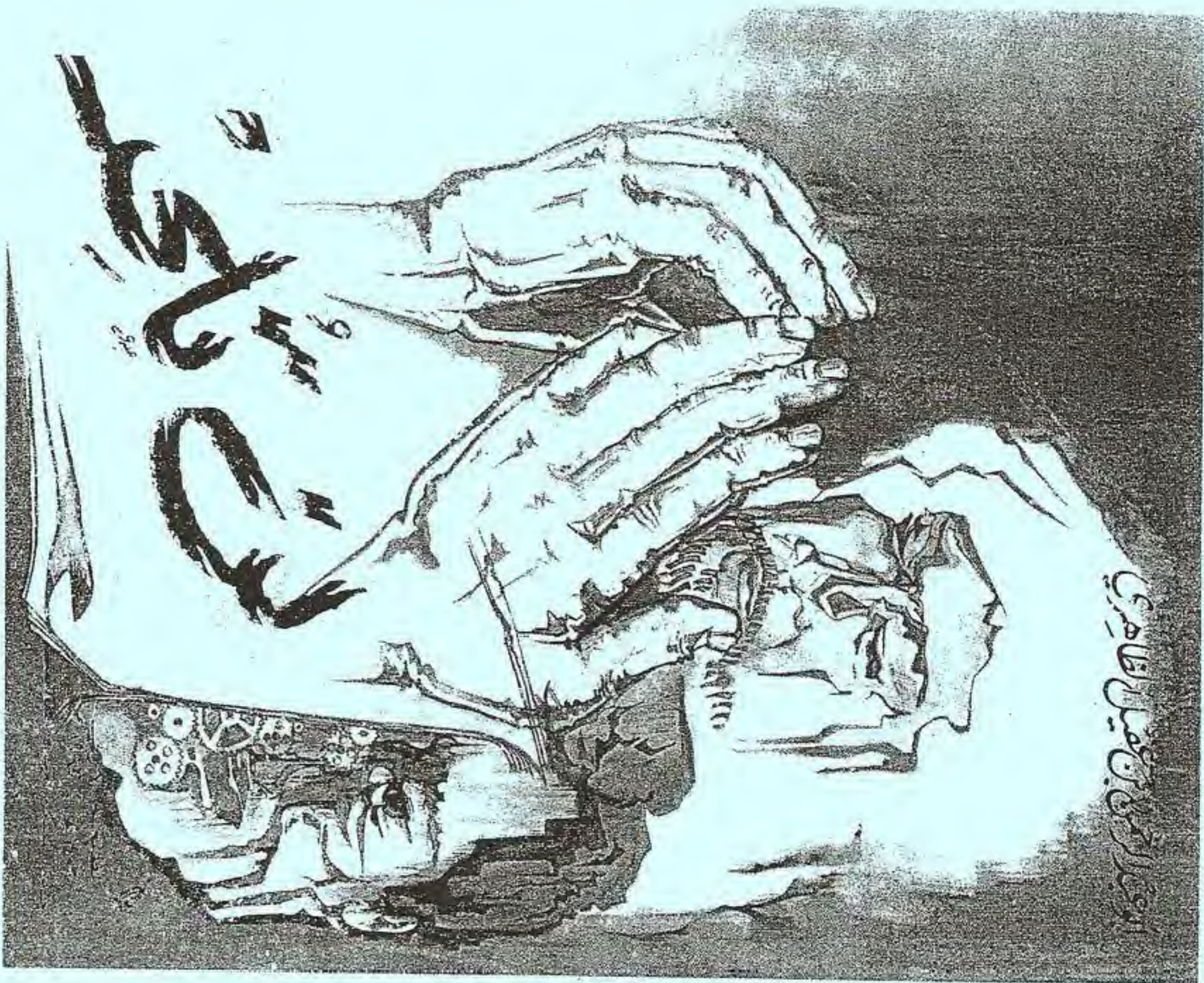
وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . وسلام على عباده المرسلين .



الكتاب العربي السعودي



أبو الحسن علي بن محمد الطاهري





الكتاب العربي السعودي ٩٢

أبو عبد الرحمن بن عقیل الظاهري

رسالة

الطبعة الأولى
١٩٨٣ - ١٤٠٣ هـ
جدة - المملكة العربية السعودية

الاستفتاح

الحمد لله رب العالمين الذي قال :
« أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نقطة فإذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلا
ونسي خلقه » .
والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى جميع النبيين ومن تبعهم
بإحسان إلى يوم الدين .

الاهل واله

- إلى بقيّة عمرِكَ يا أبا عبد الرحمن
- لعلَّكَ تعود إلى نصرِ بابِكَ .
- وإلى كُلِّ ملحقٍ ليؤمن .
- وإلى كُلِّ مؤمنٍ ليزداد إيمانًا مع إيمانه .

المؤلف

أبو عبد الرحمن بن عَاقِل الظاهري
سأَمَحَهُ اللهُ

المقدمة

الإلحاد في عرف عامة الناس يعني إنكار وجود الله ، والتكذيب بشرع الله ، ووجد حقائق الغيب .

والإلحاد في اللغة يعني الميل والانحراف ، ومن عموم المفهوم اللغوي حددت مفهوم هذا السفر ، فجعلت الإلحاد يشمل إنكار وجود الله ، ووجد حقائق الغيب ، والتكذيب بشرع الله إما في ثبوته .. وإما في صدقه .. وإما في معقوليته .. وإما في عدله . فالغناء عقوبة القصاص إيماناً بأنها ظالمة ، أو غير معقولة نوع من أنواع الإلحاد .

وإنكار وجود الجن نوع من الإلحاد .

والطالبة بالتحرر من قيود الشرع نوع من الإلحاد .

وتفسير حقائق الغيب بما يتناقض خبر خالق الغيب نوع من الإلحاد .

إلا أنني في مناقشة هذه المسائل الإلحادية تحاشيت المسائل العملية واقتصرت على المسائل الاعتقادية ، فلم احفل مثلاً بشرط إقامة القصاص ، لأن غرضي بيان المعتقد الصحيح في مشروعية القصاص .

ولم يكن الغرض من هذا السفر ملاحقة شبهة الملاحدة ، وإنما كان الغرض تحرير العقل من أغاليط الفكر ، وإقناع الناس بشرة الإيمان بالله وبشرعه .

ولهذا كان العنوان « لن تلحد » تفاؤلاً وثقةً باستجابة المقول المنصفة لموجبات الضرورات الفكرية .

ولهذا أيضاً كتبت عن الطائفة المنصورة دلالة على ثمرة الإيمان وصدق الخبر الشرعي .

ولهذا نالنا حرصت على تحقيق نظرية المعرفة (الأستمولوجيا) ولا أنكر أن لي زيادة في هذا الباب ، وصححت وحصت طرق الاستدلال والجدل . لأن تنظيم الفكر وتصحيح طرق الاستدلال قمين بالاعتقاد الصحيح .

وهناك ظاهرة تتلج صدر المؤمنين ، وهي ان مفكري الملاحدة يجندون فكركم لهدم نظرية

أخطوط الرئيسية لنظرية المعرفة

معنى المعرفة :

ما يسميه الناس معرفة - يختلف أنواعها - تلتقي في هذين النوعين :

(أ) الصورة الحاصلة في عقل الإنسان عن الوجود المحسوس وهذه معرفة تصورية .

مثالها : معرفتي برائحة (السناء) الذي سبق أن شممته .

(ب) الصورة الحاصلة في عقل الإنسان عن موجود غير محسوس ساعة التصور ولم

يسبق للمتصور الاحساس له . مثال ذلك : معرفتي بالاسهال الحاصل عن (السناء)

الذي لم أراه ولم أجربه وهذه تحصل بالوصف ، والقياس وتبنى على معارف حسية

أخرى .

وهذه المعرفة تسمى بالمعرفة التصديقية ، او الحكمية ، او البرهانية .

أركان المعرفة :

تقوم المعرفة على أربعة أركان :

١ - معروف ، وهو الشيء :

(أ) الذي حصلت لعقلي صورته بواسطة الحس .

(ب) او الذي حصلت لعقلي صورته ، او صورة الحكم فيه بواسطة البرهان .

٢ - عارف : وهو الذات التي تملك وسيلة المعرفة المباشرة .

٣ - معرف : بالبناء للمفعول ، وهو الذات العارفة بالبرهان ، وكذلك الشيء المعروف .

٤ - معرف : بالبناء للفاعل : وهو الذي ينقل معرفته الحاصلة له مباشرة ، او بالبرهان

ويجوز - تجوزا - تسمية وسيلة المعرفة معروفا .

أنواع المعرفة البشرية :

المعرفة البشرية - من عدة اعتبارات - تنقسم الى انواع كثيرة ، وقد جمعناها بالاستقراء ولم

أز احدا جمعها هذا الجمع ، وهي كما يلي :

١ - معرفة حسية موضوعية :

وهي المعرفة المباشرة للاعيان المحسوسة كمعرفتي لهذا القلم الذي بيدي .

المعرفة بفسطة او حسابية ، اما مفكر والمؤنين فهم احرص الناس على تنظيم المعرفة

وهدم السفسطة .

وهذا يعنى أن الايمان أسعد بضروقات الفكر .

وإذا كان في قضايا الايمان - كععض مسائل الغيب - ما يجار العقل في فهمه لقصور

وسائل المعرفة البشرية عن تكييفه ، فليس فيها ما يستحيل على العقل الايمان به .

اما قضية الاحاد فمستحيلة على تصور العقل .

وعلى أى حال فهذا السفر محاولة رائدة في نظرية المعرفة : إما لأن أغلب موادها من

قضايا المعرفة ، وإما لأن عموم منهج موادها استثمار لما صحته من نظرية المعرفة ، لأن

مدار هذا البحث على ثلاثة أمور :

أولها : تحقيق نظرية المعرفة ذاتها .

وثانيها : تصحيح طرق الاستدلال والجدل بناء على المحقق من نظرية المعرفة .

وثالثها : كشف أغاليط المنطق وأخطاء الاستدلال فيما ناقشته من استدلال لبعض

الشبه الاحادية .

ولم يكن هذا السفر مولفا مقصودا منذ البدء في صميم هذه الموضوعات ، وإنما كانت

موادها من جملة المحاضرات والمقالات التي كنت أنشرها في الصحف خلال عشرين عاما .

فقد أجمعت جملة منها وحفظته ، لأنني غير راض عنه ، ومارضيت عنه وزعته في أسفار

تحت عنوان عالم هو (الفنون الصغرى) إلا أنني ميزت بعض الأسفار بعنوانات خاصة

لا رأيت موضوعاتها موحدة الهدف ، فكان السفر الأول بعنوان « هكذا علمنى ورد

زورث » لأن موادها من موضوعات الفن والأدب التي توزن بالمعيار الجمالى .

وكان هذا السفر - وهو السفر الثانى - عن قضية الايمان والاحاد .

وكان السفر الثالث بعنوان « اللغة العربية بين القاعدة والمثال » .

وكان السفر الرابع بعنوان « عموم عربية » .

والله أسأل أن ينفع بهذه الأسفار ، وأن يعين على إنهاء بقيتها والله المستعان ..

وكتبه لكم :

الرياض - غبراء - دارة فيصل

أبر عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

فجر يوم الخميس ١٤٠١/١/٢٦ هـ

١٠ - معرفة وهمية :

وهي ما كانت بخلاف الواقع ، وسميت معرفة ، لانها صورة في العقل ، وسميت وهمية لانها لم تحصل للعقل بتفكير صحيح وتسمى ارادية ، واعتقادية .

١١ - معرفة إثبات :

وهي الحكم بوجود شيء ، او الحكم له بصفة ما .

١٢ - معرفة نفى :

وهي ان تنفي وجود شيء ، او تسلب عنه صفة او حكما .

١٣ - معرفة حسية ذاتية :

وهي ما ادركته بحس الباطن : كمعرفتي بأننى فرح او مغموم .

١٤ - معرفة تجريبية :

وكل معرفة حسية تجريبية ، ولكن جرى الاصطلاح على ان المعرفة الحسية لا تكون تجريبية حتى تكون نتيجة تطبيقات حسية متكررة في حالات مختلفة .

١٥ - معرفة عقلية :

وهي الافكار الخالصة ، او المجردة ، او الحدسية (رؤية العقل المباشرة) او البدئية ، او الاولوية ، أو القبلية ، أو الضرورية ، أو الفطرية .

فمن يقول : لا يعرف العقل الا بواسطة الحس : يسمى هذه المعرفة عقلية لان العقل جردها من محسوسات ما ثم عمسها .

ومن يقول : ان العقل يستقل عن الحس بالمعرفة ، يسمى هذه المعرفة عقلية باعتبار العقل مصدرا لها .

١٦ - معرفة روحية او الهامية :

فيدخل في ذلك الرؤيا الصادقة ، والتجليات في اليقظة ، كالنباىي عندما قال : عمر ابن الخطاب - رضى الله عنه - : الجبل ياسارية .

١٧ - معرفة يقينية :

وهي ما لا يدخلها احتمال ، او يكون الاحتمال مرجوحا ، وهي معرفة الواجب والمتبع او المتعين والمستحيل .

١٨ - معرفة احتمالية :

وهي ما تنكأا الاحتمالات حوطا ، ولا يرجح احدها ، وهي معرفة الممكنات حينا :

٢ - معرفة معنوية :

كمعرفتي ان المطر سيب الانبات - باذن الله - وان المطر قبل الانبات ، وان العشاء بعد الغروب .

فهذه معنوية ، لان السبب ، والقبل ، والبعد : امور غير عينية : يراها البصر .

وتلمسها اليد .. الخ .

وهي موضوعية ، لانها مفهومة من امور حسية خارج الذات .

٣ - معرفة كلية :

وهي ان اعرف جوانب الشيء بكل ما تستطيعه وسائل المعرفة عندى ، فأعرف : ان التفاحة الخضراء ملساء ، ندية ، غير مجوفة ، كروية بطنها ابيض ، بها حبوب نبتة ، لها رائحة معينة ، ولها فوائد غذائية معينة ، حلوة المذاق ... الخ .

٤ - معرفة جزئية :

كان لا اعرف عن التفاحة الا شكلها .

٥ - معرفة تامة :

كمعرفتي لطعم التفاحة بطرف لسانى .

٦ - معرفة ناقصة :

وهي المعرفة الحاصلة بالوصف او التشبيه : كمعرفتي بأن طعم التفاحة كطعم السكر ولم ادق التفاحة .

٧ - معرفة مطلقة :

كقولنا : طرقا المستقيم لا يلتقيان ، فهذه مطلقة الزمان والمكان والحالة ، لا يمكن ان يلتقى طرقا المستقيم في زمان ما ، ولا مكان ما ، ولا حالة ما .

٨ - معرفة نسبية او مقيدة :

كقولنا : يغلى الماء في حرارة درجتها ١٠٠ ، فهذه معرفة حقيقية بالنسبة الى ماء معين ، وضبط معين .

٩ - معرفة واقعية :

وهي ما كانت صورة لواقع موجود في الموضوع ، او الذات .

٢٩ - معرفة كيفية :

وهي معرفة وجودية وزيادة .

٣٠ - معرفة كمية :

كمعرفة الكثافة والقتل والمقدار والعدد ، وهي معرفة وجودية وزيادة .

لمحة عامة عن المذاهب في نظرية المعرفة :

لم تبلغ الفلسفة - من النضج ، ودقة التحليل ، وشموله - ما بلغته في العصر الحديث . ومع هذا : كانت نظرية المعرفة مشكلة لم تحلها الفلسفة الحديثة - رغم نضجها ، ودقتها وشمولها !

بل كانت نظرية المعرفة : من اعرض مشاكل الفلسفة ، وكانت مباحثها من اخصب مباحث الفلسفة الحديثة .

قال ابو عبد الرحمن : واعتباري نظرية المعرفة مشكلة : يعني : ان الفلسفة لم تحلها حلا يتفق عليه جبهة المفكرين وانما مذهبها الى مذاهب كبرى : ينقسمها المفكرون . وكل مذهب : يدلي بعظمة في التفكير ، وخطرة في البرهان ، وهذا ما جعلها مذاهب كبرى متكافئة .

وروجه الخطأ في كل مذهب ضئيل بالنسبة الى ما في كل مذهب من جوانب الحق والصواب ، فإذا يعني هذا ؟

يعني : ان كل المذاهب حقائق تعارضت في ذهن المفكرين ، فاختدت كل فئة بمذهب ترجيحها !

قال ابو عبد الرحمن : ويمكن الاخذ بهذه المذاهب جميعا : بشرطين ، هما :

(أ) الانتباه للفروق الدقيقة الصحيحة ، التي تميز بينها .

(ب) الانتباه لثارات الغلط في كل مذهب ، لئلا يمتدح للحق .

جوامع المذاهب في نظرية المعرفة :

تنقسم المذاهب الى مذهبيين : من جهة الشيء المعروف .

كما تنقسم الى مذاهب : من جهة الوسيلة التي حصلت بها المعرفة فأما المذهبان في الشيء المعروف فهما :

(أ) مذهب مادي يقول : ان ما عرفناه انعكاس للواقع ، وصورة له .

لا يوجد المقتضى ، ويتخلف المانع .

١٩ - معرفة ظنية او ارتباطية :

وهي ان يكون الاحتمال مرجوحا ، فما حصل بالاحتمال الراجح يقين ، وباحصل

بالاحتمال المرجوح ظن .

٢٠ - معرفة ظاهرية :

وهي ما يظهر للحس : كروبي اللزبد يطفو على سطح النهر .

٢١ - معرفة جوهرية :

وهي معرفة ما غاب عن الحس من باطن المحسوس : كمعرفتي بعق مجرى النهر من ظاهر معرفتي للزبد يطفو على سطحه .

٢٢ - معرفة مغيب :

وهي انواع :

أ) مغيب كان قبل ذلك حاضرا : كتصورى للفاخرة ، وأنا في الرياض .

ب) مغيب لم يحضر بعد : كمعرفتي بعق مجرى النهر قبل ان ينضب ، او قبل ان اغوص فيه او اكتشفه بجهر .

ج) مغيب عن الحس البشرى بأجمع ، كمعرفتنا بوجود الله والجن والملائكة .

٢٣ - معرفة حاضر :

وهي معرفتك وقت الاحساس .

٢٤ - معرفة مباشرة : او بسيطة :

كمعرفتي بأن طعم النفاحة حلو بطرف اللسان مباشرة وان الجزء اقل من الكل .

٢٥ - معرفة بواسطة ، او مركبة :

وهي التجريبية ، كمعرفتي بالغيرية بين موجودين .

٢٦ - معرفة برهانية :

وهي المعرفة بواسطة وتركيب .

٢٧ - معرفة بديهية :

وهي المعرفة المباشرة .

٢٨ - معرفة وجودية او عدمية :

وهي حكمى بوجود شيء في الواقع ، او عدم وجوده .

معرفتي بطلعها ، وجملة عما ادركته بحسي - مصدر معرفتي - بأن الجزء اقل من الكل ومعرفتي بغير المحسوس مصدرها المحسوس ، فالتفاحة التي ذقتها مصدر معرفتي بكل حلالة مشابهة لم اذقتها ، ولا مصدر للمعرفة مطلقا غير الموجود المحسوس :

(أ) إما الموجود المحسوس خارج الذات .

(ب) وإما الموجود داخل الذات .

وسائل تحصيل المعرفة :

تنقل المعرفة بالوسائط التالية :

- ١ - الحس الظاهر ، بالحواس الخمس .
- ٢ - الحس الباطن ، بانفعالات القلب .
- ٣ - العقل ، والعقل ملكات ذات وظائف :

(أ) ملكة تسجل صورة العرف وتحتفظ به وهي الذاكرة .

(ب) ملكة تختبر العرف وتصححها ، وهي ملكة التفهم والتمييز والحكم .

(ج) ملكة الخيال ، وهي التي تولف بين صور المحسوسات ، وتترعرع صورا غير موجودة بهذا التركيب أو لم يشاهدها المتخيل بهذا التركيب ، ولكن هذا المتخيل المركب لا يقوم إلا بعزائيات محسوسة .

(د) ملكة التأمل والتفكير وبها يحصل التجريد من المحسوس والتعميم فنفهم غير المحسوس بالقياس أو باللزام العقلي .

٤ - اللغة : وبها يكون التعبير عن المفاهيم ، وقد يكون وسيلة التفاهم بالرمز والاشارة ، ولكننا نقيدنا باللغة لانها وسيلة التفاهم لجمهور الناس ومعرفة كل انسان مضمنة في لغته ، ومعرفة البشر : هي معاني الألفاظ التي يتكلمون بها ، والسوفسطائي محجوج من معاني لغته ، لأنه يقول : « لا أعرف شيئا » فغير بجملة تعني شيئا عنده رجلة : « لا أعرف شيئا » = أعرف أني لا أعرف ! والسوفسطائي لن ينصر مذهبه إلا بكلام يتضمن معارفه .

ومن جهل معنى الكلمة - في لغة قومه - بحث عن معناها عند قومه ، فوجد المعنى شيئا يشترك معهم في فهمه كما اشترك معهم في النطق بتلك الكلمة ولقد ولدنا وبقينا لا نحسن الكلام ، بل نترك الأشياء وعند بداية النطق نلتبس المصطلح اللغوي لكل شيء عرفناه .

(ب) مذهب مثالي يقول : إن ما عرفناه لا يعني شيئا من الواقع ، وإنما هو وجود في ذواتنا .. وما في الخارج : إما مشكوك فيه ، وإما زائف ، وإما مستحيل ، ويدخل في هذا جميع مذاهب السفسطة .

ونفهم من يقرب من المادية ، فيقول : نعرف ظواهر الأشياء لأجوارها ، والمذهب المادي : يسمى موضوعيا ، والمذهب المثالي يسمى ذاتيا .

وأما المذاهب في وسيلة المعرفة فكما يلي :

(أ) مذهب حسي يقول : لا معرفة الا ما جاء بواسطة الحواس .

(ب) مذهب عقلي - يقول : لا معرفة الا ما جاء بواسطة العقل ، وهؤلاء يقولون : يمكن ان يحصل العقل معارف بغير واسطة الحس .

(ج) مذهب صوفي ، أو حدسي ^(١) يقول : لا معرفة الا ما جاء بواسطة الروح ، وهؤلاء يريدون بالنفي : نفي الشكل الأعلى للمعرفة ، وهو معرفة جواهر الأشياء ، وهذه المعرفة الصوفية العليا لا تكون الا لأشخاص قلة وفي حالة مستبسة ، يحصل فيها الالهام ، أو الكشف أو الإشراف ، واهل هذا المذهب يسمون بذوي المعرفة النزبية .

(د) مذهب ذرائعي يقول : المعرفة ما أودته الذات الحرة ، أي عقيدة القلب . وهذه المذاهب في المعرفة : مرتبطة بمذاهب اصحابها في الوجود : أي الموجودات اسبق : المادة أم الروح أم العقل ؟ وما بين هذه المذاهب : مذاهب تتميز بمصطلحات جزئية : من اربابية ، وتعرف الجزئية ب (الاكليكتية) أي الانتقائية ، أو التليفية ^(٢) .

مصادر المعرفة الصحيحة أو العليا في شتى المذاهب :

مصدر المعرفة عند الملمين : ما جاء بكتبهم المقدسة ، فمصدر المعرفة عند اليهود التوراة ، وعند المسيحيين الانجيل ، وعند الامامية قول الامام المعصوم ، ومصدر المعرفة عند الصوفية تجليات الروح ، ومصدر المعرفة عند الذرائعيين عقيدة القلب وأرادته ، ومصدر المعرفة عند الفلاسفة العقل فقط ، أو الحس ، أو هما معا .

المصدر الصحيح لجميع المعرفة :

المحسوس : هو المصدر الصحيح لجميع انواع المعرفة البشرية . فالتفاحة مصدر

(١) للمحسوس معنى آخر عند العقليين ، وهو رؤية القلب المباشر .

(٢) اشر الى حرية هذه المذاهب الانتقائية مؤلفو كتاب المادية الديالكتيكية .

المحسوس ، ومعرفتنا المحسوس ، إما شرعية ، وإما عقلية .

منذ يبدأ الحس في نقل المعرفة : يبدأ العقل في تسجيلها وحفظها ، ثم بعد ذلك يكون العقل المرجع في تصحيح هذه المعرفة واستدراكها ، ويدور دور العقل في العمليات الفكرية التي يجتلب بها المعرفة ويحفظها ، وتتلخص هذه العمليات في التالي :

١ - الانتباه عند النقاط صور المحسوسات .
٢ - الملاحظة ، وشرتها : تميز كل صورة بهويتها ، وتبين العلاقات بين الصور ، وتبين وجوه الاختلاف بينها .

٣ - التذكر وهو استرجاع صور الأشياء وعلاقاتها وتميزاتها في أي وقت .
٤ - التعميم ، وهو تجريد الأحكام من المحسوسات وتعميمها على مالم يحس .

٥ - التخيل والاقتراح والفرض .

٦ - التحليل ، وهو رد الشيء إلى أبسط عناصره اعتادا على مخزون الذاكرة من صور المحسوسات وذلك هو الانتقال من العام الى الخاص .

٧ - التركيب وهو رد العناصر البسيطة الى شكل كانت عليه في الواقع .

٨ - التأليف وهو رد عنصر ما الى شكل ما .

والعلاقة التي تتم بهذه العمليات تسمى معرفة عقلية ، ولا تكون معرفة عقلية الا وفق :
« قوانين العقل » المشهورة .

وجوه ارتباطية :

هل نحن لانعرف شيئا ؟

(أ) لأنه لا حقائق في الوجود .

(ب) أو لأننا لانستطيع أن نعرف شيئا ؟

أم أننا نعرف شيئا على سبيل الشك لا على سبيل اليقين ؟

أم أننا إذا عرفنا شيئا مشكوكا فيه : فكل مألوس به بعضنا (وإن كان بخلاف ما عند الآخرين) فهو حق كله ، لأن الحق حق عند من يعتقد ، وهذه هي مذاهب السفسطة وتتلخص في ثلاثة مذاهب هي :

(أ) إنكار الحقائق وهو مذهب العنادية .

(ب) الارتباب فيها وهو مذهب الشكاك أو الارتبايين أو المسبيين أو اللا أدريه .

ولهذا لا يحدث الانسان بمعارفه إلا بالألفاظ التي يشاركه غيره في فهم معانيها ، إذن نحن نعرف ، وما نعرفه ليس سوى معاني الألفاظ التي نتفاهم بها ، وربما قيل : هل للعتقاء معنى ؟ وأقول : نعم يعرفه العرب بالوصف ، وإن كانت العتقاء غير موجودة : فصفاتها مركبة من موجود محسوس ، لأن معنى العتقاء لابد أن يكون مفهوما ، والا كانت كلمة عتقاء كلمة بلا معنى !
مصادر للمعرفة مجازية :

الكتب المقدسة مصادر للأديان ، وهي مصادر للمعرفة البشرية تجوزا لأن التصديق بهذه الكتب جاء من أدلة عقلية مصدرها المحسوس ، والروح مصدر لنوع من أنواع المعرفة ، فلا تكون مصدرا للمعرفة عامة إلا تجوزا ، ومعرفة الروح مصدرها المحسوس ، وتحصل بوسائل نقل المعرفة من حس وعقل ولغة .

فرويا المنام محسوسة نحصليها بالحس والعقل واللغة ، والقلب مصدر للمعرفة تجوزا ، لأن ما اعتقدناه شيء مفهوم بالحس والعقل ، ويعبر عنه باللغة ، والحس مصدر للمعرفة تجوزا ، لأنه أداة لنقل المعرفة ، والعقل مصدر للمعرفة تجوزا ، لعدة اعتبارات :

أولها : أن العقل وسيلة لنقل المعرفة .

وثانيها : أن عمل العقل في تحصيل المعرفة أغلب من غيره لناحيين :

(أ) أن العقل يشارك الحس في تحصيل المعرفة ثم يستقل عنه في تصحيحها واختيارها وتسجيلها وحفظها واستدراكها ، ومعاني الألفاظ جاءت وفقا لما يجتزئه من صور .

(ب) أن أغلب معارفنا مأخوذة من الحالات التي استقل فيها العقل بعمله ، ولهذا كان العقل مصدر للمعرفة البرهانية .

وثالثها : أن العقل يجمع المعارف التي أخذها بالتدريج من الاحساسات الجزئية .

ورابعها : أن مافي العقل صورة للوجود ، فإذا كان الأصل مصدرا فالصورة مصدر تجوزا .

وخامسها : أن العقل مصدر تأكيد المعرفة أو رفضها .

لمحة عن حدود المعرفة البشرية :

تبين حدود المعرفة البشرية براءة ما كتيباه عن « أنواع المعرفة » ، وهنا تشير الى ملاحظ ضروري وهو أن قولنا : المحسوس مصدر المعرفة : لا يعنى أننا لانعرف غير

يكون مستيقنا ، فمذهب اللاأدرية مذهب شك بطبيعته ، ومذهب العنادية يبدو أنه يقيني لأنه نفي يقينا أنه لاوجود للحقائق ولا معرفة له بها ، فهذا في حقيقته شك أو مستيقن ولا بد من أحدها ، لأنك ان قلت له : هل تفكر للحقائق معرفة يقينية عندك أم لا ؟ فان قال : معرفتي بذلك يقينية فقد نقض مذهبه في انه لايعرف شيئا فكان من فئة القطعيين ، وإن قال : لاأدري أو أنا شك فهو من اللاأدرية ولهذا كان البناء على مسلمات هو الأصل عند كل البشر .

وخامسها : أن غرضي شرح معرفتي وبيان مدى ثقتي بها وتخصيني اليقيني منها من الشكوك والإزام كل من يؤمن بالمسلمات العامة باليقين بها لأنها عند تحليلها تعود إلى المسلمات . ويبرز هذه المسوغات الثقة بالمذهب القطعي (مذهب مبتني الحقائق ومبني معرفة بعضها على سبيل اليقين) وعدم الخوف من السفسطة حتى ولو كانت بداية المنهج . ونهجي منهج من يذهب إلى بناء نظريات المعرفة على مسلمات قطعية يؤمن بها كل من يؤمن بمعرفة يقينية لأي حقيقة ما أي عدم مراعاة خلاف السوفسطائية ، وعدم الابتداء بالسفسطة ، وهؤلاء لايعلمهم إرغام السوفسطائي على الايمان بالمعرفة وإنما يهيمهم تحصيل عقيدتهم أنفسهم من أن يتحرف بها شك السوفسطائي ، وهذا هو منهج المتكلمين من المسلمين فهم لايجاجون السوفسطائي عند تقريرهم لنظرية المعرفة وإنما يجاورونهم في مباحث خاصة لافساد اعتراضهم .

بل هناك من لايرى محاورتهم أو التكلم معهم وأن حقهم أن يؤدبوا فقط (انظر الغني ١٢/٤١) . وقد رأيت أن صياغة المنهج الأول وإن كانت مبنية على صياغة سوفسطائية في بناء نظرية المعرفة لا تقوم دون أركان من المسلمات القطعية .

أذكر على سبيل المثال منهج ديكارت في بناء المعرفة على السفسطة ، فقد زعم - على سبيل الافتراض - : أنه لايعرف شيئا حتى وجوده لايعرف أهو موجود أم لا ؟ فهذه بداية سوفسطائية ، ثم زعم أنه إن عرف شيئا فهو مشكوك فيه ، فهذه سفسطة ثانية ، ثم انتهى إلى قطعية أخذها من هاتين السفسطتين : وهو أنه يشك ، لأنه لايقين عنده ، لأنه إن كان هذا الشيء يقينا من تلك الوجوه فهو باطل من وجوه أخرى ، هذه هي صفة الشك ، ومن شك يفكر لأن الشك أدنى مراحل التفكير ، فعند ديكارت حقيقة ثانية هي : أنا أفكر .

قال أبو عبد الرحمن : لو كانت كل بداية المنهج سوفسطائية لما كان له الايمان القاطع بأنه يفكر بل انتهى الى هذا اليقين بقطعية لاسفسطة فيها وبين الشك والفكر علاقة

(ج) الاعتقاد بأن كل شيء ارتباطا فيه فهو حق وإن كان متناقضا الجمع بينه في الاعتقاد ، وهؤلاء أصحاب مذهب « الحق حق عند من يعتقد » وحجتهم تكافؤ الأدلة بين المختلفين ، وقد رد على هؤلاء العلماء والفلاسفة في كتبهم وشرحوا مذهبهم .

انظر على سبيل المثال : المغني لعبد الجبار بن أحمد المعتزلي في الجزء الثاني عشر الخاص بالنظر والمعارف ص ٤١ - ٥٤ كما ذكر ابن حزم مذاهمهم ورد عليها في المواضع التالية :

« الفصل ٨/٩ - ٩ بعنوان : باب الكلام على أهل القسم الأول ، وهم مبطو الحقائق وهم السوفسطائية » .

« وفي الفصل ١١٩/٥ - ١٣٦ بعنوان : الكلام على من قال : بتكافؤ الأدلة .

وثمة استسكال رابع وهو :

هل في الوجود حقائق ، من الممكن أن نعرف منها أشياء ومن الممكن أن نجهل أشياء ، ومن الممكن أن نعرف أشياء على سبيل القطع واليقين ؟

وأصحاب هذا المذهب مختلفون في المثل الأعلى للمعرفة ؟

أي المعرفة اليقينية بماذا نتوصلها ؟ أبالحس ، أم بالحس والتجربة ، أم بالعقل أم بالروح والإلهام أم بالشرائع ؟

وكل مذهب من هذه المذاهب يحرص على وضع قانون للحصول على المعرفة اليقينية .

وقد أثرت هنا أن تكون نظرية المعرفة مبنية على المسلمات العامة التي يؤمن بها مشبهو الحقائق والمعرفة ، وهم أصحاب المذاهب المتفرعة عن المذهب الأخير الذي ذكرته آنفا .

أما السوفسطائيون - بشتى مذاهمهم - فقد أثرت ألا أراعي خلافهم هنا وأن أقول لكم دينكم ولي دين لعدة اعتبارات :

أولها : أن كل بداية سوفسطائية لابد أن تعتمد على أركان من المسلمات والقطعيات .

وثانيها : أن مذهب السفسطة يعني اعتقاد شيء ما فهذا الاعتقاد معرفة فهو مذهب ينتقض آخره أوله ومايتي على التناقض فمن الخيف أن يراعى في الخلاف .

وثالثها : أن كل خطوة يخطوها السوفسطائي في الحوار تعني أنه يعرف شيئا ومايلزمه من معارف في خطواته الأولى هو المسلمات العامة لمبني الحقائق فلا بد أن تبدأ من المسلمات التي يؤمن بها كل مخلوق اما لاقراء بها وإما للزورها له عند الحوار .

ورابعها : أن جميع مذاهب السفسطة لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يكون شاكا وإما أن

معرفتنا انعكاس لارمرز

أريد أن أتجنب المصطلحات التي تعددت معانيها حتى لا يحدث اللبس والابهام في المعاني التي أريدها .

فلن أتكلم عن المادة والامادة ، لأن في ذلك مناهة بين الماديين والثالين وإنما أتكلم عن الموجود واللاوجود والمفهوم والالامفهوم .

والموجود الذي تصل إليه معرفتي : قد يكون حسيا عرفته بحسي أو بممارسة الآخرين .

وهذا يطلق عليه (مادي) أي له كم أو كيف بشئى المقادير والأشكال ومعرفتي لهذا اللون معرفة (حسية عقلية) .

وقد يكون الموجود الذي تصل إليه معرفتي - ولأقول إنه مادي أو غير مادي موجودا لم أعرفه بحسي ولم أر أن الناس مارسوه .

فمعرفتي به ليست معرفة (حسية عقلية) بل معرفة (عقلية خالصة) لأننى أعرف وجوده بلزوم عقلي ، أو باحساس لأثره .

ويؤيد صدق هذه المعرفة :

أن كثيرا من معارف الحسية العقلية كان معرفة عقلية خالصة - قبل أن أحس به فلما أحسست به صار معرفة عقلية حسية .

والذي يستقط المعرفة العقلية الخالصة من نصاب المعرفة البشرية :

ينسب أن كل تجربة حسية مسبقة بمعرفة نظرية .

ولم تكن المعرفة النظرية خاطئة في كل التجربات فصدق وصحة بعض المعارف النظرية دليل على صحة المعرفة العقلية الخالصة .

وهب أن معرفة العقل الخالصة : لا تنأى الا من تجريدات وعمومات حسية .

الا أننا في هذا التجريد والتعميم : نصل الى معرفة وجود مالم نحسه بعد .

فكللنا عن الشئ الذى نعرفه وليس عن مادتنا في المعرفة .

لغوية .

وهذه العلاقة اللغوية رمز عن معرفة ما إذ ألفاظ اللغة رموز للمعارف ، ولو أنهم صياغة البداية للشفسط لقال : لا وجود لشيء اسمه شك أو يقين ، والفكر صفة إثبات والاثبات وجود ، فلا يفكر إلا موجود وهذا كانت صياغة الكوجيتو الديكارية : « أنا أفكر إذن أنا موجود » وهاته قطعية لا سفسطة كالتى قبلها .



الى المعرفة الا بالحس لذا فنحن عاجزون عن معرفة الأعيان الموجودة وبهذه يلتقون في كلنا الحاليين - مع الارتبائين .

ويجرد عرضنا لدعوى المثاليين ، ومن يقول باستحالة المعرفة كاف للدلالة على سخافة هذه الدعوى .

ولكن الانصاف يقتضى منا عرض وجهة نظرهم مصحوبة بتأييداتهم لها .

ولقد رأيت : ان كل تأييد لهذه الدعوى يقوم على التمثيل بحالات من حالات خداع الحواس خذ - على سبيل المثال :

١ - يقول الفيزيولوجي الألماني (مولر) (ان الاحساسات لاتتعلق بتأثير اشياء العالم الخارجى ، بل بأعضاء الحواس ذاتها) (الطاقة النوعية الملائمة لها) وهذا يعنى ان معرفتنا الحسية ليست ، انعكاسات للعالم الخارجى ، وانما هى من معطيات الحس ذاته . وقد وسع (فورباخ) هذه النظرية وسأها (المثالية الفيزيولوجية) .

وما داموا يتكلمون بلغة فيزيولوجية فالأمر هين . ان المعرفة الحسية التى نعتبرها انعكاسا للواقع الخارجى : لاتنكر ان للحواس معطيات من ذاتها لاتعكس الواقع ونحن نستنى حالة خداع الحواس من المعرفة الحسية التى تؤمن بها .

والمعرفة الحسية المبرأة من خداع الحواس : مشروطة بسلامة الحواس .
فالعين السليمة المجردة تعكس العالم الخارجى ولكنها لاتعكسه كما يعكسه المجهر .

٢ - يذهب (غيل مغولر) أحد العلماء الطبيعيين في القرن التاسع عشر - في كتاب له اسمه « فيزيولوجية البصريات » الى ان الاحساسات رموز للظواهر الخارجية يتفق عليها كل تشابه مع الاشياء التى تمثلها :

وهذا يعنى : ان الحس البشرى لايعكس الواقع ، لانه لاتشابه بين الاحساس والمحسوس وعلى هذا ايضا :

يكون الاحساس مجرد رمز ، ونظرية الرمز هذه تسمى (النظرية الهرغولفية) قال بها (بليخانوف) ونحن لا نقول : ان احساسنا ينقل لنا الأعيان في الخارج على صورة واحدة .

ولا نقول انه ينقل لنا صورة كل جانب من جوانب احد الأعيان .
بل هذا موهون بطلاقة الحس واستمداه وفي شريعة ربنا : نحن مكلفون - في عبادتنا

ولست الآن بصدد اقامة البرهان على وجود معرفة حسية عقلية ومعرفة عقلية خالصة وانما حديثى عن المعرفة الحسية العقلية فقط .

فالعرفة الحسية هى التى التقطها بحواس الحس الظاهرة .

وسأستنى من البحث : ماأعرفه بحسى الباطن : الذى يدرك ألم الحزن ولذة الجوع .
والشيء المحسوس - الذى عرفته بحسى - : لابد ان يكون له مقدار من المقادير الكمية او شكل من الاشكال الكيفية ، وهو مايسمونه بالمادة وهى الكائنات الحية (من الحيوان والنبات) وغير الحية : من الجوامد والوسائل والكهارب ، والذبذبات والطاقة .

والماديون يسمون هذه الاشياء الطبيعية . ان الطبيعة - فى أغلب اشكالها وفى جميع عناصرها - : سابقة للوعى البشرى لأن كل مولود منا يفتح وعيه على كائنات موجودة -

قبل ان يوجد هو وعيه .

فاذا تفتح وعيه على الكائنات : عكس له حسه البشرى صورة الكائنات . ومن تجمع هذه الانعكاسات ومشاهدة العلاقات بينها يأخذ العقل أحكامه وقوانينه ويحرر يده وعيونه والبرهان على ذلك : ان الكائنات قبل الوعى ، وأن الكائنات لا تفتقر - فى وجودها الى مخلوق بشرى بعينها .

يبدا ان عددا من الفلاسفة تحسوا حقاقت ايدولوجية : يحار الفكر فى تسليمهم بها - مع عظم عبقريتهم وسعة معارفهم - فثمة فلاسفة يعرفون بالمثاليين الذاتيين ك (باركل) و (ماخ) يقولون :

ماتمة موجود موضوعى خارج حسنا ، انما الموجود الاحساس الذاتى . اى الثابت فى احساسى ، او المشترك فى احساس عدد الناس .

ويرتب على هذا المذهب : ان الانسان لايعرف الأعيان بصفاتها وخصائصها اى انه لاوجود لشيء خارج الحس البشرى له صفات وخواص .

وانما الحس البشرى - بوجود هذه الاحساسات فيه - : خلق اشياء خارج الحس ونسخها صفات وخصائص . ويلزم هؤلاء انه لا وجود الا للوعى البشرى وبعضهم يقول : توجد اعيان خارج وعينا ولكن حسنا البشرى لايعكس لنا صورة هذا الوجود ولاسبيل لنا

بأن قانون الفيزياء يقرر ان الحرارة تنتقل من الأجسام التي تتمتع بحرارة اعظم الى الأجسام التي تتمتع بحرارة ادنى ، فالمس نقل لنا صورة من صور الواقع .
انظر المادية الديالكتيكية ص ١٦٤ - ١٦٥ .. وهذا الواقع - من خداع الحواس :
لا يعنى اطراحنا للحواس وهي مصدر معرفتنا بل يعنى : استقرارها وتحليلها بشكل صحيح دقيق .

ويعنى : الاحاطة بقوانين الأعيان وكل ذلك لا يأتى الا بعد استخدامنا للحواس . وهو :

ان نربط معطياتها بنشاط التفكير عندنا قال مؤلفو (المادية الديالكتيكية ص ١٦٦) : (ليس هناك مجال للشك المبدئى بما تدلنا عليه اعضاء حواسنا ولكن هذا لا يعنى ان الاحساسات تعطى صورة دقيقة كل الدقة من الواقع الموضوعى - فى ذات اللحظة التي يصبح فيها هذا الواقع موضوع ادراك اعضاء حواسنا .
ان الصورة الأولية للأشياء المادية - تتوضح وتقتى وتتكامل تدريجيا ، على أساس الادراكات المتكررة كثيرا وعلى أساس عمل الفكر المتحقق منه يختلف اعضاء الحواس .
وعلى اساس نشاط الانسان العلمى المتعدد الجوانب) .



ومعالميتا - وفق الطاقة الحسية المشتركة بين المسلمين .
لأن الله لا يكلف نفسا الا وسعها .

وتقول ايضا ان حسنا - مهما كانت طاقته - يعكس لنا شيئا موجودا ، لا يتخلع على الأشياء صفات غير صفاتها وانما يعكس صورة الموجود .

فرويتنا للقمر قرصا اصفر - بالعين المجردة - انعكاس صحيح لصفحة القمر حال بعده .

ورؤيتنا له وديانا وجبالا « بالنيسكوب الكبير » انعكاس صحيح لصفحة القمر حال قربه ولايضاح هذه الحقيقة احب ان اناقش صورتين من صور الخداع الحسى ، ليكون ذلك أنموذجا لنقاش كل صورة من صور الخداع الحسى .

أ - الصورة الأولى :

لناخذ شيئين موجودين فى غرفة واحدة فى شرط واحدة :

احدهما : معدنى .

والآخر : خشبى .

فستجد ان اليد نحس : بأن المعدنى أبرد من الخشبى مع ان حرارتها واحدة فالاحساس باللمس خدعنا . فكيف نجعل الاحساس صورة للواقع ؟

ويجب العلماء عن ذلك :

بأن حرارة المعدن والخشب متساوية ، بلاربب الا ان الخشب سيمى بالنقل لحرارة اليد بخلاف المعدن الذى يتقل الحرارة بسرعة .

فاحساس جلدنا الالامس انعكاس للفارق بين سرعتى الحرارة .

وعلى هذا يكون احساسنا نقل لنا صورة من صور الواقع .

ب - الصورة الثانية :

اذا وضعت يدى اليمنى فى ماء ساخن ووضعت اليسرى فى ماء بارد ، ثم نقلتها الى ماء عادى : تبين لى : ان اليمنى تشكو البرودة مع انها خرجت من الماء الساخن - فى حين ان اليسرى تشكو الحرارة (مع انها خرجت من الماء البارد) .

فالحواس نقلت لنا عكس الواقع فكيف تكون صورة له ؟

ويجب العلماء عن ذلك .

مصادر المعرفة البشريّة

معرفة البشريّة على قسمين :

(أ) معرفة اضطرارية لا تقتصر إلى برهان ، وهذه لها ثلاثة مصادر لا رابع لها ألبتة ..

١ - الحس .

٢ - أوائل العقل التي لا تقتصر إلى الحس ، وهي التي يسميها أبو محمد (أوائل التمييز) ..

٣ - الإلهام ويدخل في ذلك (الانسراق الروحية) .. وهي رؤية القلب ولك أن تعتبرها حاسة سادسة ، وهذه المعرفة موقوفة على من وجدها ، ولا تتعدى إلى الآخرين إلا بالبرهان ولا يطلها : أن هناك من يدعي الإلهام وهو كاذب ، لأن هناك من يدعي الإلهام وهو صادق .

(ب) معرفة تكسب بالبرهان وهذه مصدرها الحس وأوائل التمييز لأنها تستمد برهانها منها أو من أحدها ، وليس الإلهام مصدرا للمعرفة البرهانية لأن معرفة الملهم خاصة به ، فلا تتعدى غيره إلا ببرهان .. ولأن صدق المعرفة الإلهامية متوقف على وقوعها والفرق بين المعرفتين : أن المعرفة الاضطرارية تحصيل لحقيقة الشيء وحكمه وأن المعرفة البرهانية تحصيل لحكم ذلك الشيء دون حقيقته خذ مثال ذلك :

١ - من شرب السنا فقد عرف حكم السنا وهو الاسهال وعرف حقيقة الاسهال ، ولم يحتاج إلى برهان .

٢ - من شرب السنا ، ولم يتناول مسهلا قط ، ولم يصب باسهال قط ، فمعرفة البرهانية الاكتسابية : أن السنا مسهل ولكنه لا يعرف حقيقة الاسهال ، ومعرفة هذه برهانية توصل إليها بالبرهان : وهو مشاهدة الأثر والاستدلال به ، مع ضرورة صدق الناقل . والمعرفة البرهانية من ناحية الحكم والتعديق على قسمين :

(أ) عقلية .

(ب) وغير عقلية .

فالعقلية : ما أقتنع العقل من حس وخبر واستدلال .

تفكيرنا لم يتطور... ولكنه استراح

يقول مجموعة من الأساتذة السوفيت في كتاب لهم اسمه (المادية الديالكتيكية) (إن تفكيرنا تطور) . وهذا بناء على الاعجاز العلمي الذي حققته السوفيت وهذا التطور يسمونه (الديالكتيك الذاتي) ويقول كيف تطور تفكيرنا ؟ فيقولون إنه انعكاس للديالكتيك الموضوعي ، ويراد بالموضوعي العالم خارج الذات الحاسة العاقلة (العالم المادي) ولقد تطورت ظواهر العالم المادي فتطور تفكيرنا تبعاً لذلك ، وهذا التطور يبنونه على خلفيات (الديالكتيك التاريخي) كان الانسان قوداً فأصبح مفكراً ، تطور الديالكتيك الذاتي والتاريخي والمادي على اقتراض صراع المتناقضات والأضداد فكان البقاء للأصلح أى التطور .

ولا ندري هل سيطفون هذه الظنون على الحزب الشيوعي السوفيتي أم لا ؟ هل تطورت من اللبينية الى المادية ؟ هل تطورت الشيوعية من ماركس الى لينين ؟ وهل سيقضى صراع المتناقضات الى ما هو أصح من الشيوعية وأشد تطوراً ؟ كل هذه الظنون علمها عند الله .

وإنما نريد هنا أن تفكيرنا في العصر الحديث لم يتطور ولكنه استراح وأضرب المثال لذلك بعاملين استعمالاً اثنين بدائيتين كالمول متكافئتين في قوتها وصنعها فاستعمل أحدهما المول الأول في حفر بئر لم يتجاوز عمقها أكثر من متر لأنه صخور وشطابا لم مات العامل وانكسر المول ، فجاء عامل آخر يكافئ العامل السابق في قدرته ومهارته فحفر سبعة أمتار في وقت اوجز ولم ينكسر المول وكانت الأرض هشة فهل تقول ان المول تطور وإن التمرد البشرية تطورت ؟ كلا .. إنما كان العامل الثاني متمماً لسيرة العامل الأول ولولا ذلك لأنفق ما أنفقه الأول من جهد ووقت وخسارة ، وتفكيرنا اليوم لم يتطور بحيث يصل الى الحقيقة مباشرة أو في وقت قصير لأنه تفكير لا يوجد مثله عند الأسلاف .

وإنما كان تفكيرنا اليوم لا يزيد عن تفكير العياقة في الأمس غاية ما هنالك أن مفكر الأمس اختصر الطريق بليون فرض خاطيء و مليون تجربة غير ناجحة .

وغير العقلية : ما لم يقع به العقل ، من حس خاطيء ، وشرع مدسوس ، وإشراقة كاذبة ، والمعرفة البرهانية هي قوانين العقل وقوانين العقل على قسمين :

الحس .

٢ - قوانين اكتسابية تستمد خبرتها من الحس كقولنا (ما كان تصوره حتمياً فوجوده حتى) فهذا قانون استنبطه العقل بالتجربة الحسية .

واللاحظ ان قوانين العقل الاكتسابية تستمد برهانها : إما من الحس ، وإما من قوانين العقل الاضطرابية .

قال أبو عبد الرحمن :

إذا ذكر لك العقل ، فالمراد به قوانين الاستدلال الاضطرابية والاكتسابية ، وإذا ذكر لك الفكر فالمراد به هيئة الاحتكام الى هذه القوانين ، وإذا ذكر لك الذكاء والنباهة والذهن ، فالمراد بكل ذلك ملكة الانسان ، وقوة قواه النفسية ولا يحصى معرفة العقل الاكتسابية الا خالق الخلق وإنما نذكر من المعارف الاكتسابية :

الشرع (القائم على المعجزة المحسوسة وعلى القوانين الاضطرابية) فنصوصه باللغة مصدر للبرهان ، ونذكر الخبر الذي يثبت به التاريخ ، والأنساب والحقوق فيستدل العقل من الحس ومن القوانين الاضطرابية على أن الخبر المتواتر حق .

ونذكر علم الحساب مصدر للبرهان ، لأنه ثابت بالحس والقوانين الاضطرابية فكانت قواعد الحساب وأصوله مصدراً للبرهان وهكذا جميع العلوم والمعارف البشرية وإذا استعرضت معارف العقل الاكتسابية في مجال التوفيق بينها فلا تقل : اختلف العقليان وإنما عليك الممايزة بين الأنواع ، فنقول هذا عقل بالشرع ، وهذا عقل بالحس ، وهذا عقل باللغة ولك بعد ذلك أن تقول : اختلف العقل بالشرع ، والعقل بالحس ، وحينئذ ننظر في مصدر المعرفة فلا بد من ثلاثة أمور لا رابع لها يقيين :

١ - أن يكون الحس كاذباً .

٢ - أن يكون الشرع مدسوساً .

٣ - أن يكون فهمنا خاطئاً .



ظاهرة سارتر

من المقرر في افهام الناس أن للموجودات ظاهراً وباطناً ، ولا مشاحة في هذا إلا إذا أحال الظاهر والباطن الوجود الى ثنائية فعبقرية شكسبير وجودان :

١ - وجود بالقوة وهو استعداد شكسبير وقابليته - أى عبقرية شكسبير الباطنية أو الداخلية .

٢ - وجود بالفعل وهو عمل شكسبير في المسرحية الفلانية « أى عبقرية شكسبير الظاهرية أو الخارجية » . بيد ان سارتر « في كتابه الوجود والعدم » ص ١٣-٢٠ ، يرفض هذه « الثنائية » ويقرر واحدة الظاهرة ، إذ يرى أن الوجود سلسلة من المظاهر فالقوة لا تحتجب خلف آثارها من التسارعات والانحرافات . إلخ . بل جماع هذه الآثار هو « القوة » وعلى هذا فالظاهر ليس مقابل الوجود ولا مرادفاً له . ولكنه مقياس له .

وكل شيء عند سارتر بالفعل وليس وراء الفعل قوة ولا حال ولا قدرة . والفعل هو ما يتجلى للعيان ، وما يتجلى مظهرًا من الموضوع قال سارتر : « والموضوع كله : في هذا المظهر وخارج المظهر :

١ - إنه فيه بأكمله من حيث هو يتجلى في هذا المظهر .

٢ - وهو خارجه بأكمله لأن « المتوالية » نفسها لن تظهر أبداً .. ولا يمكن أن تظهر » اهـ .. بتصرف واختصار ص ١٦ ..

قال أبو عبد الرحمن : المتوالية هي التجليات التي نسميها وجوداً بالفعل . واعتبر سارتر الظاهر مقياساً للوجود ، وليس ضدًا ولا مرادفاً له : لأن تعريف الوجود عنده ببساطة أنه « شرط كل كشف » .

إنه وجود من أجل الكشف وليس وجوداً منكشفاً ص ١٧ . وقد فر سارتر من « ثنائية » فوقع في أخرى : لأن مظاهر كل موجود غير متناهية ، هذا الوجود متناه . فثمة ثنائية المتناهي واللا متناهي .. أو « اللامتناهي في المتناهي » .

قال أبو عبد الرحمن الظاهري : هذه الثنائية مدخل إلى الأنطولوجيا الظاهرانية الكفورية . إن سارتر أخطأ جهة التقسمة فأصحاب الثنائية « الظاهر والباطن » لا يحملون

فاستغنى الفكر الحديث عن اتخاذ هذه المحاولات ، وبرهان آخر وهو أن أعظم مخترع في العصر الحديث لا يقال إنه أذكى العالم الا بالنسبة لأفراد ، أو مادة علم ، وليس بالنسبة للأجيال السالفة .

إن أعظم مخترع لآلة أو أسبق الناس إلى اكتشاف قانون : لا يملك بذلك أنه أذكى من الخليل بن أحمد أو ابن تيمية وإنما الاختلاف في مجال العمل الفكري . أما تطور الخلق فيعني زيادته وتعدد صوره والله يزيد في الخلق ما يشاء ويخلق ما لا تعلم والله خالق الخلق وما صنعوا .

إلا أن الفكر الحديث لم يخلق المادة ولم يخلق قوانينها ، ولم يرتب النتائج على الأسباب ، وإنما اكتشف بآداة الله - مادة مخلوقة واكتشف قانوناً مخلوقاً . واكتشف علاقات مخلوقة ، والله المستعان .



نقد العلمية عند العرب والأوروبيين

كان نقد العلمية ظاهرة انحراف فكرى فى تاريخ الحضارة العربية قديما ! .

ثم كان هذا الانحراف الفكرى تقليدا أئينا لأخطاء أسلافنا عند كل من : مالبرانش

وباركلى وديفيد هيوم من رواد الحضارة الأوروبية المعاصرة ! ..

إن العلمية قانون حتى فى تصور العقل البشرى ، ولقد استخدم أرسطو هذا القانون ،

واعتبره من بداهيات العقل .

ومن ثم أعزم متفلسفو المسلمين بهذا القانون ، واستعملوه فى أعرض مشكلاتهم

الفلسفية فقالوا : لكل حادث محدث .

ولا تزال العلمية أساسا صلبا أقام عليه ابن حزم وابن تيمية وغيرها بناءهم المنطقى .

وفى الفلسفة الأوروبية وجد مفكرون هذا القانون نقدا استحوذ على عقول بعض

الناشئة وليس هذا هو المهم ، بل الأهم من ذلك : أن مفكرى المسلمين لم تخف عليهم

هذه النقادات ، ولم تهز إيمانهم بقانون العلمية بحيث يصح القول بأن هؤلاء الأوروبيين

سبقوا الى نقد العلمية .

أو القول : بأن مفكرى المسلمين لولاب بذهنهم هذا النقد لهجرها هذا القانون .

وأول هؤلاء الفلاسفة الغربيين الفيلسوف العقلانى « مالبرانش » الذى بنى إيمانه

بالحقيقة الأولية على البرهان الأونطولوجى تبعا لسلفه ديكارت ولهذا قال :

لا يوجد الا الموجود الكامل الذى لا نهاية له .

أى لا يوجد إلا الله .

وهذا النفى فيه مؤاخذه ، لأنه لم يفرق بين أنواع الوجود .

وليس هذا غرضنا .

وإنما غرضنا قوله :

« لا علة إلا ما أدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية والله - جل جلاله -

هو العلة الحقيقية للأشياء » .. اهـ .

الظاهر وجودا وباطن عدما . وإنما يقسمون الموجودات إلى قسمين :

١ - موجود مغيب ، وهو الوجود بالقوة .

٢ - موجود مشهود ، وهو الوجود بالفعل وإنكار هذا خروج على البدهية . ولا ضير

عندنا أن يسمى أحد الموجودين « واحدة الظاهرة » إذا لا يأبى الفكر أن تكون موجودات

ما ظاهرات لوجود ما .

إذن من أخطاء سارتر فى وجوديته أنه حصر الواقع فى الظاهرة !! راجع ص ٢١ .

قال أبو عبد الرحمن : الظاهرة قبل أن تظهر من الواقع ، لأن من الواقع

مالم يظهر ! ..

وحركة الشمس إذا أصفقت للمغيب لا تظهر لنا فى ثانية .. ولكنها تظهر بعد

دقائق .. فهل حركة النقيء فى هذه الثوانى : غير واقع ؟

وسارتر يقول : « فما يقى وجود الظهور هو أنه يظهر » .. ص ٢١ .

قال أبو عبد الرحمن : ونحن نقول بهذا فكان ماذا ؟ إن حصره الواقع فى الظاهرة

لا يعنى أن الظهور مقياس الوجود . وإنما يعنى أن الظهور يتيح الوجود ، وهذا ما ياباه

الفكر . ويحسب سارتر أنه اضاف الى الفكر الفلسفى جديدا إذ قال : « إن وجود الظهور

هو الظهور » ليحل هذه العبارة محل عبارة باركلى « الوجود هو كون الشيء مدركا » .. ص

٢١ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا ايمان فى الخطأ ومضغ لفلسفة « الحسبانين » وإنما نقول :

الوجود هو كون الشيء مدركا بالنسبة لرب الكائنات لأنه سبحانه لا يند عن ادراكه اذنى

موجود إذ هو خالق كل موجود . أما البشر فليس ادراكهم مهيمنًا ، وإن قوره بالتسكوب

والقولسكوب وما لم يدركه البشر من الموجودات أكثر مما ادركوه .

إن الادراك يدل على الوجود ولكنه لا يتيح الوجود . وإذ ذلك كذلك : فليس الوجود

كون الشيء مدركا .. ولكننا إن ادركناه علمنا بوجوده .



قال الهروي :

إن الحادث يصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عاديا لا أن أحدهما معلق بالآخر ولكن لأجل ما جرت به العادة والاقتران .

وتجسد هذه الفكرة بتوسع عند الغزالي في « التهاافت » ولقد نقد ابن تيمية نقدهم للعلية نقدا بارعا .

قال أبو عبد الرحمن :

والحق عندنا : أن العلة ناموس إلهي خلقها ربنا ، وجعل نتائجها في معلولاتها ضرورة حتمية لا تختل إلا بأعجاز يخرق الناموس .
والكل من الله سبحانه .

وإذا وجد الاقتران في بعض ظاهرات الكون دون ضرورة فلا يعنى ذلك أن كل ظاهرات الكون كذلك ولا يعنى أن هذه الظاهرة خلقت من علة بل يعنى أنه ظهر الاقتران ولم تظهر العلة .

والحقيقة ان محصول العالم من التجربة والملاحظة منذ كان العقل البشرى طفلا حتى الآن لم يجد ظاهرة كونية تنفصل عن علة أو سبب .

وحسبك بقوة وصلاية برهان العلية أنه لم يشذ في كل تجربة بشرية .

ومن ثم تنطلق من المحسوس الى غير المحسوس ، وما غرضنا هنا أن نحقق برهان العلية أو نطلعه إنما بحثنا الموضوع من ناحية حضارية بحثه وهي ان مفكرى المسلمين أحاطوا علما بكل ما وجهه لقانون العلية من نقد إلى هذا اليوم وردوه فلم يضعف من إيمانهم ببرهان العلية .

وكان المنحرفون فكريا من أعلام الفلسفة الأوروبية مقلدين أميين للمنحرفين فكريا من أعلام الفلسفة العربية القديمة في هذه المسألة إن لم يكن هذا اتباعا مقصودا فهو اتباع بالمصادفة .



قال أبو عبد الرحمن :

ونحن لا نسمى الله إلا بما سمي به نفسه ، ولا نصفه إلا بما وصف به نفسه ولكن لا نحيط لنا عن الاحتفاظ بعبارة ما ليرائى لتصور مذهبه .

يقول ما ليرائى :

لا اقتران ولا ارتباط ضرورى بين الله وبين العلة وإنما هناك ارادة ربنا الحرة في فعل ما يشاء .

فان ذكرت العلل الطبيعية فان ما ليرائى يقول : هذه ليست عللا حقيقية ولكنها علل مناسبات .

ثم جاء « باركلى » و « هيوم » فقالا :

إن مانسميه عللا لا ينطوى على ضرورة حتمية مستترة بين العلة والمعلول .
وإنما هذه الضرورة ظاهرة تجريبية ، ليست قانونا لما وراء التجربة .

اننا اذا رأينا دائما في حدود مشاهدتنا وتجربتنا ظاهرة حسية تتبع أخرى : فأننا نصطليح على تسمية الأولى علة وننتظر دائما في كل مشاهدة - أن نرى الأخرى تتبعها فإذا تكررت تلازم الحدوث وتكررت ملاحظتنا لهذا التلازم : تكونت لنا هذه العادة العقلية .

يعنى تصورنا لمعنى العلية .

إذن العلة مجرد عادة عقلية .

قال أبو عبد الرحمن :

والواقع أنه لا جديد في نقد ما ليرائى وباركلى وهيوم .

فهذا أمر فرغ المسلمون من فحصه بعد أن فرغ بعضهم من استدراكه . ففكرة ما ليرائى قد قال بها بعض أئمة الأشاعرة كالباقلانى والغزالي والهروى .

قال الهروى الانصارى : ليس في الوجود شيء يكون سببا لشيء أصلا ولا شيء جعل لشيء بل محض الارادة الواحدة يصدر عنها كل حادث .

هكذا نقل عنه شيخ الاسلام ابن تيمية في « منهاج السنة » .

ويريد بالإرادة الواحدة ارادة الله سبحانه .

ونكرة العادة العقلية عند هيوم قال بها الهروى والغزالي والباقلانى في التمهيد .

الاستقراء التلخيصي

يقول أرسطو : (الانسان والحصان والبقل حيوانات طويلة العمر ، وهي كل الحيوانات التي لامرارة لها ، اذن كل الحيوانات التي لامرارة لها طويلة العمر) وهذا النوع من الاستدلال يسمونه (الاستقراء التام) أو (الاستقراء الشكلي) .

ولقد نوقش هذا الاستدلال ووجهت اليه المآخذ .

قال ابو عبد الرحمن محمد : انظر على سبيل المثال : (التقريب لشيخنا امام الدنيا ابن حزم ص ١٦٣ - ١٧٣ .. ومعار العلم لابي حامد الغزالي ص ١٦٠ - ١٦١ .. والاستقراء والمنهج العلمي للدكتور محمود فهمي زيدان ص ٢٧ - ٣٤ .. والمنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٢ - ٦٦) .

قال ابو عبد الرحمن بن عتيق : في هذه الردود مضلة يصاب قارئها بالدوار ، ولتلايل علم المنطق لقراء الجرائد جندحت الى التحليل الديكارتي المحيى فقلت : قد هذا الاستدلال يتعلق بأمور مختلفة :

أولها : ان المثال الذي اوردته (ارسطو) لا ينطبق على (الاستقراء التام) . لان

الاستقراء احصاء .

فهل احصى (أرسطو) كل انسان وحصان وبقل ، فعرف ان كل فرد منها طويل العمر ؟

وهل احصى (أرسطو) كل موجود في الوجود فلم يجد حيوانا ذا مرارة غير هؤلاء ؟ لاريب ان هذه الانواع من الأنواع الثابتة المحدودة ، وان النوع دال على كل افراد .

الا أن (طول العمر) و (امتلاك المرارة) ليستا من ماهية النوع الانساني حتى تقول ان معرفة النوع دالة على افراد ، واذا فلا بد من احصاء أفراد النوع الانساني والبقلي والحصاني وهذا مستحيل ، لأن الفرد الانساني متناه ، والانسان أعداد لا متناهية بالنسبة للفرد المستدل بالاستقراء ، والبدئية : أن المتناهي لا يحصى الا متناهي .

واذن فمثال أرسطو غير صحيح ، وأكثر أمثلة المنطقين (الاستقراء التام) من هذا النوع .

المنطق ثابت ، لا يتغير

قالوا : ان العلم القديم - الذي عاش في ظله منطق أرسطو :-

يتكلم عن كميات الأشياء ، دون كمياتها .

فهو - مثلا - يعتبر أن الحرارة ضد البرودة ، لأنه نظر الى كقيمتها دون كقيمتها ..

وقال العلم الحديث - ليس هناك بارد وحار ، وإنما هناك درجات من الحرارة تختلف ..

ومن هذا الاختلاف تختلف الحرارة والبرودة .. وبقدر كمية هذه الدرجات تكون الحرارة .

وقال ابو عبد الرحمن : لم يتغير منطق أرسطو لناحيين :

اولاها : ان الاختلاف الكمي لدرجة الحرارة نتج عنه اختلاف في الكيفية ، ويجب ان

يكون للكيفية عبارة تدل عليها كلفظ البارد مثلا .

واخراها : ان قانون التضاد يضبط الكيفيات كما يضبط الكميات ..

وقالوا : ان العلم القديم : لا يهتم باستكناه العلاقات بين الاشياء وإنما يعتبرها امورا

عرضية .. والمنطق الارسطي تبعا لذلك ، يعتبر العلاقات امورا خارجة عن المحتوى .

اما العلم الحديث فيعتبر العلاقات اخص خصائص البحث العلمي ، لانها تربط بين

المتغيرات .

وقال ابو عبد الرحمن : لم يتغير منطق ارسطو وإنما تغير وضاق لناحيين :

اولاها : ان التأصيل الارسطي للعلاقات في المحتويات : تأصيل صحيح - ولكن

الخطأ في التنفيذ والتطبيق بسبب قصور العلم آنذاك .

وثانيها : ان استكناه العلم الحديث لحقيقة العلاقات يعطي تربة خصبة للمنطق

الارسطي ، فيجنى عددا كبيرا من الامثلة التطبيقية .

فيكون المثال حقيقيا بدل ان يكون فرضيا .

ومن هذين المثالين : عن الاختلاف الشديد بين العلم القديم والحديث - قال بعض

المعاصرين :

ان العلم القديم ملء بالادهام والفروض والتصورات الخاطئة ، وان المنطق الارسطي

يساير ذلك العلم ، فيجب علينا ان نصطنع المنطق التجريبي الحديث ، لامتطق ارسطو

التصورى . لان المنطق الحديث ابن للعلم الحديث .

وكذلك الانواع قد يكون مالا تعرف منها اكثر مما تعرف .

وثانيها : اننا لا نقول (كما قال بعض المتسرعين) ان الاستقراء الثام مستحيل ، بل

هو ممكن في الافراد المحصورة المتناهية .

ولكننا نقول : اذا وجد الاستقراء الثام فانه لم يقد معرفة جديدة ولم يكن انطلاقا من

المعلوم الى المجهول ، وإنما يلخص لنا ما قد عرفناه مسبقا ، خذ مثال ذلك :

كل شهر من شهور السنة يتألف من أقل من (٣٢) يوما ، لأنه باستقراء شهور السنة

من يناير الى ديسمبر - وهي اثنا عشر شهرا فقط - لم نجد ما يبلغ (٣٢) يوما ، بل بعضها

(٢٨) يوما ، او (٣٠) يوما ، او (٣١) يوما .

الاستقراء لزيدان ص (٣١) .

وهذا قال (جون استوارت ميل) : (انه تلخيص لما سبق لنا معرفته) .

وثالثها : قولنا انه لم يقد معرفة جديدة ، وانه تلخيص لمعرفة سابقة ، لا يعني انه ليس

بحجة ، ففرق بين هذا وذاك .

انه - ان كان تاما - حجة يثبت على الاطلاق وان كان غير تام فهو حجة في الفقه ،

لان الصواب في الفقه اعتباري وليس واقعيا .



الفكر المعترلي

لا يزال شعور العامة الايمان الشديد بعدم جدوى الفلسفة ، مسوغيين ذلك الزعم المخاطي ، بأنه مر عليها كثر علمي ثرون كثيرة وهي مجرد أفكار والنزوات وانعكاسات جدلية تلوب بالاذهان ولاتتلامس مع الواقع ولم تظهر الفلسفة بما يشبه التأييد الشعبي بل كانت عرضة للطعن ، وفلاسفة المسلمين الذين دخلوها من اوسع ابوابها تنموا ايماناً كايان المعجائز كما اثر عن الجورني والرازي . فاذا كان رأي أن في الفلسفة خيراً كثيراً وكنت شديد الايمان بجدواها فانما اصطدم بشعور شعبي بيد ان هذا لايمنى اذا كانت براهيني على جدوى الفلسفة ضرورية فاؤل ما استند عليه في هذه الدعوى ان الفلسفة الحديثة دفعت باوريا الى حياة علمية عملية فالذهب التجريبي فتق آفاقاً بعيدة في مضمار الاختراعات والمصنوعات والطب والتشريح والاتجاهات العقلية محصت الكثير من الحرفات في الآداب والتصورات ومرويات التاريخ وان للمنهاج الديكارتي بدا ييضاً في التأليف العلمية المعاصرة التي اتسمت بطابع التجرد والاستفاضة في البحث والارتباط بالموضوع والترتيب والتنسيق والأصالة الفكرية وما الفنون النظرية الجديدة والتطبيقات الادارية والاقتصادية التي تعيشها الدول الراقية اليوم إلا نتاج فكر فلسفي عتيد والبرهان الضروري الاخر الذي اعتمد عليه على اهمية الفلسفة ان الذين حملوا عليها قدنيا وحديثاً لم يقفوا على تشبههم إلا بتقديرات فلسفية فالفيلسوف امر لا بد منه ، قال ارسطو حسبها نقل عنه المترجمون « اذا لزم التفلسف وجب أن تفلسف ، واذا لم يلزم التفلسف وجب أيضاً أن تفلسف حتى تثبت عدم لزوم التفلسف » .

ولقد كان أبو محمد على بن حزم شديد الايمان بجدوى المنطق وأنه يعصم الذهن في تلقى الحقائق من الخطأ ولكنه جعل للسميات الصدارة وغير ابي محمد عن هو في مثل عبقريته كابين تيمية كان سبىء الظن بالفلسفة والمنطق معا ، بيد انه كان يرد بالمنطق على المنطق وبالفلسفة على الفلسفة أفلا يكونان عنده كحب الشعير مأكول ومذموم ؟ ايتنا لكي ندفع عن تقى الدين بن تيمية هذه الدعوى لابد أن نفهم غرضه من ذم الفلسفة والمنطق رغم استفادته منها واليكم ما أفهمه .

وقال ابو عبد الرحمن محمد :

كلا ان المنطق الارسطي ثابت لا يتغير ، وقواعده الصلبة لا تقتاض المعرفة وإقامة الحججة لاتزال نبراساً هادياً في ميدان المعرفة والعلم .

وقد رام اناس الخروج على قوانينه الثلاثة : الهوية - والثالث المرفوع - والتناقض ، وكانوا من الحسبانين ، والحسبانية ضرب من السفسطة الا أن تكون منهجاً لا غاية .. واتما نذكر اشياء يعذر بها منطق أرسطو ولا يهجر .

فمن ذلك ان الناس مختلفون في نظرية المعرفة (الاستمولوجيا) إلا أن أرسطو وضع منطقاً لكل نظرية وكل اصحاب النظريات في المعرفة : يأخذون منطق ارسطو الجزئي ولا يستغنون عنه ، فهذا معنى ثبات منطق أرسطو ..

ومنها : ان البرجائين وغيرهم يعتبرون كلمات ارسطو التجريدية مجردة فروض . ولكنهم لم يستطيعوا بعد ان يريفوا كلية من كلياته في ميدان الخبرة والتجربة . فهذا معنى آخر للثبات .

ومنها : ان ارسطو يستمد امثله من علم عصره الناقص ، وتكون امثله من باب الفرض ، والعلم الحديث يجيز فرض الامثلة لان المثال شارح ولا يلزم من بطلان المثال بطلان القضية .

ومنها : ان تقدم العلم الحديث يساعد على صياغة المنطق الارسطي صياغة امتن وهذا شيء غير الثبات .

ومنها : ان منطق ارسطو لم يأخذ في حسبانته ان الشرائع السماوية مصدر من مصادر اي معرفة .

والمسلم يأخذ منطقاً من حقيقة الشرع اولا ويجد في منطق ارسطو اداة لاجتهاده مساعدة غير معاندة .

ومن الله نستمد العون ونستلهم الرشيد .



الأمر الأول : ان الغربيين بالفكر الاوربي المعاصر يحسبونه شيئا جديدا لدى المسلمين يدعون الى الاستعاضة به عن كثير من التصورات الاسلامية باسم التجديد ، فالناس سابقة المعتزلة الى الكثير من النظريات الغربية مع لفت الانتباه الى ان ائمة الاسلام ناقشوها وزيفوا منها ما يستحق الترييف ببيان قوى ومنطق منظم لا يبقى مثارا للشك يعنى ان اطراحها من جانب المسلمين كان عن قناعة لا عن جهل لانهم بذلك النقاش بأسلوب جدلي مقحم كانوا عباقة الفكر وعماقته .

والأمر الثاني : أن حسنات الفكر الغربي الحديث في منهج البحث وفي الواقع العمل في الطبيعيات والنظريات العلمية ارتادها لهم الفلاسفة المسلمون يوم كانت تسود الغرب خرافة وأناية ونفاق القسس والباطوات .

والأمر الثالث : ان كثيرين من الفلاسفة يهزأون بالمعتزلة ولا يعتبرونهم اصحاب فلسفة حقيقية ، لانها لم ترد بأسلوب علمي مرمي ، بل كانت افكارهم قلنات وكانت ادلتهم مقتضية وهذا صحيح وعيبتهم انهم القوا - مثلا - منهجا متكاملا في تقييم المعارف بادراكات العقل ، ولكنهم لم يعطوا الدلالة الكافية المتكاملة على اولوية العقل بالتحكمين وكيفما كان فمنها جهم سبق فلسفي ، وقد تكون أدلتهم كاملة ولكنها لا تتجاوز حلقات المناظرات ولا فائين جدلهم الكثير وهم أهل جدل ، وهل يكون جدل الا بيراهينه ودلالته ؟ او لعل تعميدياتهم واستدلالاتهم ضاعت مع ما ضاع من كتبهم وأرائهم التي لم يحفل بها المسلمون وتجدر الاشارة الى ان فلسفة المسلمين فكر معتزلي لأن المعتزلة هم أهل الكلام والكلام هو نواة الفلسفة الاسلامية ، ورغم هذا قلن نبحت الا ما كان فكرا معتزليا أصيلا صادرا عن المعتزلة أنفسهم ، قلن تناقش رسالة الاسلوب والتأملات لديكارت التي كانت صورة لرسالة المنقذ من الضلال للغزالي وقد لاحظ الكاتب الفرنسي شارل شومات : ان العبارات في الرسائلين تكاد تكون متقاربة ، والغزالي مات قبل ديكارت بحوالي خمسمائة سنة لن تعرض لذلك لأن الغزالي غير منسوب الى المعتزلة وان كان ربيب فكريهم ، ولن تعرض الى ما سبق اليه الباقلاني والجويني والغزالي من المطالبة بإبعاد الصفة العقلية عن علم الالهية وكانوا يعدون مطالبة الفيلسوف (كانت) بإفساح المجال لايمان القلب وإبعاد العمل العقلي عن مجال الالهية نفردا وسبقا عجيبين ، لن تعرض لذلك لأن الباقلاني والجويني والغزالي لا ينسبون للاعتزال وان كانوا ربيبي فكره وتجدر الاشارة ايضا الى أن

أنهم أن من موضوعات الفلسفة ما يسمونه بالالهييات أو علم « ما وراء الطبيعة » أو « الميتافيزيقا » كما يصطلح عليه المتأخرون ، وكانت أهم ما شغل الفكر البشري وكانت موضوع علم الكلام الاسلامي الذي اثاره المعتزلة وكانت محل سخط ائمة المسلمين وكان الجدل فيها عقليا ولن يزال عقليا إلا بالنتهج الذي سنوضحه فيما بعد ولهذا فموضوع الميتافيزيقا وحده من مواد الفلسفة هو الذي نرى خطورة فلسفته ولا نقول عدم جدواها فحسب ، لأن التقنيات المنطقية تعتمد - قديما وحديثا - على ادراكات حسية وعقلية ينبثق منها مدركات تجريبية وقياسية وحيث إن هذه الماورائيات غير محسوسة وغير خاضعة لعمل التجربة وغير داخلية في قياس شمولي او تقبلي ، فلا بد من ثلاثة أمور لا رابع لها ألبيته :

إما ايمان بملأ القلب بتلك الماورائيات لا تجر اليه دالة من الحس ، واما الادعاء الكاذب بجوارف حدسية وإلهامات إيجابية تدل على ما بعد الطبيعة وإما إلحاد يقذف بها في حظيرة الخرافات ويتحقق الأمر الاول بإبعاد الفلسفة عن هذه الغيبيات ويتحقق الأمران باخضاع الغيبيات لشمطقات الفلاسفة واقطع قطعا باننا بأن الفلسفة من الحسنيات حتى عند ابن تيمية لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج في الطبيعيات المحسوسة من الاجسام العنصرية وما يتكون منها من المعدن والنبات والحيوان والاجسام الفلكية والحركات الطبيعية التي كانت قوام الحياة العلمية الالهية في مخترعات اوربا اليوم او لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج في فلسفة الامور العلمية وهي علوم الهندسة والقادير والاعداد والابعاد والموسيقى وعلوم الهيئة ، فكل ذلك قوام الحضارة المادية في الغرب اليوم ، ولكن غاليبتهم وقفوا نشاطهم الفكري في فلسفة الروحانيات والالهييات واستكناهاها ، وهي أمور غيبية غير محدودة ، أما الفكر البشري فمحدود بزمانه ومكانه ، والمحدود لا يدرك الا محدود فكان ان تبعد الفكر البشري وباه خارج إطاره وناداه دعاة الاصلاح لان يعمل داخل الاطار فهذا ما نفهمه من إنكار الفلسفة والى هذا اظن اننى عبرت عن وجهة نظرى في الفلسفة على العموم وفي الفلسفة الحديثة بوجه خاص واعد مرة ثانية فأقول :

إن الفلسفة الحديثة فكر حيوى عتيدها من أوربا نشأ متوتبا متحفزا . وحقت لها فتحا ماديا مينا ولا أستثنى منه إلا الفكر الميتافيزيقي الذي جعل أوربا تفقد إلهها وتذبذب بين آلهة عديدة لم يجد شياها الراحة في الإلحاد ، فاذا تلمسنا الفكر المعترلي في الفلسفة الحديثة فإنما تهدف إلى ثلاثة أمور :

الفكر ويشكو تبعته ؟ ثم مامدى اعجابنا بأرائهم ، وما الذى نتمنله فيها ؟

الحق ان الاطار المكتشف لهذا الفكر رائق وجذاب فحرية القول والفكر نجيبها وندعو اليها الى ان نصل الى حقيقة يقينية صحيحة ، فان تمادى النقاش الى الشك والقول بعباد الادلة وسفسطة اللاأدريه كان ذلك من الجدل المذموم لأن الامة تظل في بلبلة فكرية . أجل اننا نعشق الاطار لذلك الفكر ولكن تلك الافكار وتلك المسلمات عند المعتزلة غير مرضية وغير صحيحة لانهم لم يحفظوا توازنهم بين العقل والنقل ، ولأنهم دعوا الى حرية الرأي فضلوا سبلها ، فتخلص من هذا الى ان الاطار جذاب ورائق ولكن الفكر ذاته ضال ومنحرف كأي مذهب هدام لاثبات التجارب ان تكشف عن وجهه الكالاج ويعمل الشيخ محمد ابوزهرة منهج المعتزلة العقلى بهذه الاسباب :

أولا : أن مقامهم في العراق وفارس وقد كانت تتجارب فيها أصداء . مذنيات وحضارات قديمة .

ثانيا : أنهم سلاسل غير عربية ، واكثرهم من الموالي .
ثالثا : أن كثيرا من آراء الفلاسفة الاقدمين سرت اليهم لاختلاطهم بكثيرين من اليهود والنصارى وغيرهم ، ومن فضل ثقتهم بالعقل أثاروا الفكر وحلوه على البحث ووجهوا نظره الى مسائل لم تتر قبلهم ، وهم أصحاب الأسلوب العلمى الادبى لما رزقه الكثيرون من راحة العقل وفصاحة اللسان والقدرة على الخطابة ، ولقد كان بشر بن المعتز المعتزلي واضع أصول الخطابة في اللغة العربية برسائله القيمة .

قال الجاحظ عنهم : كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء وهم مخبروا الانفاظ لتلك المعاني وهم استقوا لها من كلام العرب تلك الأساء ، وهم اصطلموا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم ، ومن فضل ثقتهم بالعقل . أن كان لهم السبق في وضع اسس علم البحث والمناظرة بدليل هذا الذي رواه الراغب الاصفهاني في محاضرات الأدباء . . قال :

اجتمع متكلمان فقال أحدهما : حل لك في المناظرة ؟ فقال : على شرائط : ألا تغضب ولا تعجب ولا تستغيب ولا تحكم ولا تقبل على غيري وأنا اكلمك ولا تجعل الدعوى دليلا ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك الا جوزت لي تأويل مثاتها على مذهبي وعلى ان تؤثر التصديق وتتفاد للعارف وعلى أن كلا منا يغني من مناظرته على ان الحق ضالته والرشيد غايته . لقد قدس المعتزلة العقل واستطروا في ذلك حتى في باب اللغة والنحو كانوا يميلون الى

للمعتزلة فكراً أصيلاً يصح أن ينسب اليهم ، فقد يتوهم متوهم أن المعتزلة أرباب فلسفة يونانية قديمة ، وينسى أنهم بدأوا حيث وقفت الفلسفة اليونانية وورثوا الى جانبها فكراً إسلامياً فكونوا منها رأيهم الأصيل . وقد كانوا تلامذة الحسن البصري ، وكانت حلقات درسه ميراثان :

١ - حرية الرأي والقول .

٢ - وسعة الأفق .

فكان كل رأي جديد يعرض ويدرس ويبحث لعرف مدى تلاقبه أو تجافيه مع مصادر العقيدة الإسلامية حتى الآراء السياسية ونقد الخلفاء والولاة ، وقد قال في مجلسه وعلى جمع من تلامذته : أربع خصال في معاوية لو لم تكن فيه الا واحدة لكانت موبقة ، ففي هذا الجور من الحرية اثير الكلام في مسألة القدر التي ما كان أحد يستطيع ان يبحثها لو كان عمر جيا ، وكان الحسن البصري متعدد جوانب المعرفة بحكم التلويح في مظاهر يشته ، فكان يقيم بين اهل المدينة من الصحابة والتابعين وهي بيئة أثرية بحثة ثم أقام بقية حياته في العراق وهي العطينة التي نبتت بها بذور الرأي والقياس ، فكان تلامذته يجدون عنده كل شيء ، قال ابو حيان التوحيدي :

كان يجلس تحت كرسبه فتادة صاحب التفسير وعمرو وواصل صاحب الكلام وابن ابي اسحق صاحب النحو وقرقد السنجي صاحب الرقائق وأنشاه هؤلاء ونظراؤهم ، هذا ما أردت بسعة الأفق في دروس الحسن البصري - رحمه الله - فإذا ما اغفلنا هاتين الميراثين فلا يفوتنا أن المعتزلة هم تلامذته ثم ليكن يدهيا ما للحسن البصري من اثر في نحو واستقلال الفكر المعتزلي الذي قام اول ما قام على حرية الفكر وسعة آفاق المعرفة ، ولا يجسن أحد أننى سأتجاوز هاتين الميراثين المحفوظين في استقلال الفكر المعتزلي دون أن استنتج استنتاجا آخر . هو تأرجح الفكر المعتزلي بين المدرسة الاثرية وبين المدرسة العقلية الفلسفية التي تفسر ظواهر الكون وتستخلص الحقائق النهائية القطعية في سنى أنواع المعارف ، فهل يعتبر التاريخ الاسلامى بالفكر المعتزلي لأن المعتزلة فرقة اسلامية ولأن فكرها ربيب الحسن البصري وهو ثبت مأمون عند الامة حمل لها دينها والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول :

« يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله » ؟ أم أن التاريخ الاسلامى يبرأ من هذا

العامّة ولم يؤرخ الناس بذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ أهـ .

فيهذا الدليل الخطابي يتناسى النظام آية : - وانتسق القمر . فان حملها على يوم النسيامة لم يطارعه السباق ، وكان ينكر نبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ .

الأمر الثاني : إنكارهم كرامات الأولياء وفعالية السحر ورؤية الجن ، وللحافظ في نفى رؤية الجن إفاضة عجبية في كتابه « الحيوان » ونسأه المعتزلة لا يجتنبون الجن وكذلك صبيانهم ولذا قال بعض الباحثين : من بركة المعتزلة أن صبيانهم لا يخافون الجن وقد تعرض النظام لتوهاات الأغراب وحللها - كما قال الدكتور أحمد أمين - تحليلا نفسيا فلسفيا دقيقا .

قال : « أصل هذا الأمر وابتدأه أن التوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والغلاء والبعد عن الناس استوحش ولاسيا مع قلته الاشتغال والذاكرة بين والوحدة ولا تقطع أيامهم إلا بالمني أو بالتفكير والفكر وبما كان من أسباب الوسوسة وإذا استوحش الانسان مثل له النبيء الصغير في صورة الكبير وارتاب وتفرق ذهنه » وبحكمكم العقل أسسوا مناهج فلسفية بارزة هي :

أولا : مبدأ الشك فقالوا في شجاعة : ينبغي أن تبدأ في كل معرفة بالشك والتحفظ حتى إذا وصلنا إلى اليقين كان يقينا معززا سلبيا ، وقد كان الشرط الأول للمعرفة عندهم هو الشك ، وقال بعض أنتمهم : تخسرون شكا خيبر من يقين واحد ، وقد قال للنظام : الشاك أقرب اليك من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل احد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره لا يكون بينها حال شك . وقال الجاحظ تلميذ النظام : تعلم الشك في المشكوك فيه تعالما فلو لم يكن من ذلك إلا تعرف النوقف والتثبت ، لقد كان ذلك مما يحتاج اليه ، والعوام أقل شكوكا من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق ولا يرتابون بأنفسهم فليس عندهم إلا الاقدام على التصديق المجرد أو على التأكيد المجرد وألغوا الحال الثالثة من حال الشك .

ثانيا : أنهم قالوا حقائق العقل نهائية قطعية وهو الحكم في مصادر المعرفة كلها ومعارفه ضرورية .

ثالثا : أنهم وضعوا تجربة الخواص في الصف الأخير من أدلة المعرفة ولم يصح دليلا لهم الا بسند العقل ونسباده .

العقل فزعيم القائلين بالقياس واستعمال ما لم يروه العرب قياسا على ما روه وذلك - من غير شك - يحتاج إلى قوة عقلية لا مجرد رواية .

وقد قال منطوفهم :

إن حجة العقل تنسخ الأخبار كما جاء في كتاب « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة ، قال جولد تسيهر :

والذين يقولون على جناح التطرف من المعتزلة يصرحون تصرحا حاسما بأن ثمرات النتائج العقلية تزيد المعارف الماثورة من الطريق . أهـ .

ولذا ، كان التأويل والتحمل في رد دلالات النصوص بأوجه يعلمون يقينا أنها غير مرادة للشارع في تفاسيرهم ونتيجة لتهيجهم العقل المتطرف لم يسلموا بفتح السمعيات مصدرا للمعرفة دون بحث عقل يحكمون به عليها ، لأن العقل عندهم بين ما ينبغي وما لا ينبغي قبل ورود الشرع ، وصدى ذلك في قول أبي العلاء المعري .

أيضا الغر إن خصصت بعقل فأسأله فكل عقل نبي وهذا معنى مسألتي التحسين والتقييع العقلين اللذين بنى عليها مؤمنوهم مسائلهم الأصولية بأن الناس يحاسبون بمعارف وتوجيهات عقولهم قبل ورود الشرع ، وتناسوا قول الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .. وقوله : « وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى بين لهم ما يتقون » ولقد ردوا نعوصا ثابتة قطعية الثبوت بمجرد استشكالات عقولهم ، وتصدى لمناقشتها نقاشا علميا محكما الشيخ ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث ، ومن آثار تحكيمهم العقل في السمعيات وإن ثبتت سند الأمور التالية :

أولا : أنكروا المعجزات وبعضهم حصروها في دائرة ضيقة ، فكان النظام يكذب الصحابة ويقول في وقاحة : زعم ابن مسعود أن القمر انشق ، وأنه رآه وهذا من الكذب الذي لا خفاء به ، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا آخر معه ، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وحجة المرسلين ومزجزة للعباد وبرهانا في جميع البلاد فكيف لم تعرف بذلك

(١) هو أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني ، وهما من المعتزلة .

فغاب أحدهما فجاء من هذا القول شبهة ثانية فقال له أبوه : إن كان ذلك كما ذكرت فغض الصحيحة ففعل فرأى فمرين فعلم صحة ما قاله أبوه . فالآفة آفة العين الجولاه
لا آفة القمر ، إن الآفة في أفهام المشكاك من السوفسطائية لا في حقائق الأشياء
بطبيعتها .

فمن يزعم أن مذهب المشكاك أقدم من شك المعتزلة تقول له : كلا لأن شك المعتزلة
الذي كان منهج ديكارت فيما بعد غير شك السوفسطائية والفرق بينهم أن شك المعتزلة بناء
وشك السوفسطائية هدام ، وشك المعتزلة والديكارتيين مصطنع مفتعل في بداية الأمر يراد
منه التجرد من كل شيء إلا من النظر الصحيح ، وأما شك السوفسطائية فهو شك لا يتم في
البداية والنهاية لا يتفك منهم ولا يتفكرون منه ، والمعتزلة والديكارتيون لا يشكون فيما وضع
وقام دليله . أما السوفسطائية فلا يقوم عندهم دليل ولا تصحح لهم حقيقة وقبل أن أوضح
رأبي في المنهج العقلي عند المعتزلة أحب أن أمر مرة عابرة على مصادر المعرفة عند الناس
ليكون النقد أشمل وأوسع .

مصادر المعرفة : المصدر الأول عند الملميين السمعيات والأخبار . وهي التوراة
والإنجيل بالنسبة لليهود والنصارى . أو القرآن والسنة بالنسبة للمسلمين أو أقوال الأئمة
المعصومين يزعم الامامية والباطنية والمصدر الأولي عند عوام الفقهاء والتقليدين أقوال
أئمتهم . وقد توسع أبو العلاء وطرد هذا المصدر في قوله :

في كل أمرك تقليد رضىت به حتى مقالك ربى واحد أحد
وقول الشاعر أهم مصادر المعرفة عند محترفي الأدب فإذا استدلل الأديب بيت شعر
على معنى من المعاني كان عنده بمثابة الدليل القطعي المتيقن والاشراقون من الفلاسفة
وضلال المتصوفة يرون المصدر الأولي في المنامات والإلهامات والاشراقة الروحية ولقد غلا
ابن سينا في رسالته الاضحية وقال :

إن النبوة تكتسب بالخيال إذا تجرد الجسد من شهواته . وهو في ذلك متأثر بالمثل
الافلاطونية التي تقول :

إن الروح تعلم كل شيء فإذا حلت في الجسد نسيت معارفها . وقد فلسف هذه
النظرية في غيبته التي مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاه ذات تعزز وتفتح

رابعاً : أن النظام مستقل أحكام الشريعة ولم يحسر على إظهار دفعها فأبطل الطرق
الدالة عليها كالقياس والاجماع والخبر وقال بجرأة : إنه لا يُعلم بأخبار الله ولا بأخبار
رسوله شيء على الحقيقة . لأن المعارف عنده قسمان محسوسة وغير محسوسة والمحسوس
أجسام لا تعلم إلا باللمس وغير محسوسة ولا تعلم إلا بالقياس والنظر .

وإن هذه العناصر من منهج المعتزلة العقلي هي التي تتألف منها فلسفة ديكارت
فالشك أول ما يميز مذهبه ومن قواعد منهجه ألا يقبل شيئاً على أنه حق حتى يكون في
وضوح وهذا ما قاله الجاحظ أحد رؤوس المعتزلة فيما نقلناه عنه آنفاً .

ويرى ديكارت أن جميع أفعال الذهن التي نستطيع أن نصل بها إلى معرفة الأشياء
دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين هما الحدس والاستنباط والحدس عنده هو رؤية
الفكر اللبنة التي تقوم في ذهن خالص منتهية ، وتصدر عن نور العقل وحده ، والاستنباط هو
استخلاص نتائج تلزم عن أمور لنا بها معرفة يقينية ، والفكر المعتزلي واضح في المدرسة
الديكارتيية التي يمثلها ديكارت نفسه ومالبرانش وسمينوزا ولا ينتز . وقول المعتزلة إن حقائق
العقل قطعية يبدو بوضوح في عدم اعتداد ديكارت بغير دليل العقل . كما يبدو بوضوح
عدم إيمان المعتزلة بالمجربات إلا بشاهد الحس وفي تقرير ديكارت أن أصح البراهين يقوم
بالرياضيات لا اعتمادها على النشاط العقلي وإن كان أصحاب المدرسة التجريبية والوضعيون
يرون أن البرهان الرياضي تجريبي بحث يعتمد على الحواس . وقد يقول قائل : إن الشك
مذهب أقدم من ديكارت والغزالي والمعتزلة وإن الجدل البيزنطي من ثمار مدرسة المشك
يرون أن البرهان الرياضي تجريبي بحث يعتمد على الحواس . وقد يقول قائل : إن الشك
مذهب أقدم من ديكارت والغزالي والمعتزلة وإن الجدل البيزنطي من ثمار مدرسة المشك
والشكاك يسمون بالسوفسطائية ومنكرة الحقائق . وهم ثلاث فرق : العنادية واللا أدوية ،
والعندية . وقد ناقشهم ابن حزم وابن الجوزي في « تلبس إبليس » والغزالي في كثير من
كتبه وغيرهم من العلماء قال ابن الجوزي نقلاً عن الشيخ أبي الوفاء على ابن عتيل في
الشندرية عليهم : إن أقواماً قالوا : كيف تكلم هؤلاء وغاية ما يمكن المجادل أن يقرب العقول
إلى المحسوس ويستشهد بالشاهد فيستدل به على الغائب وهؤلاء لا يقولون بالمحسوسات
فقيم يكلمون ؟ قال أبو الوفاء : هذا كلام ضيق العطن ولا ينبغي أن يناس من معالجة
هؤلاء فإن ما اعترضهم ليس بأكثر من الوسواس ولا ينبغي أن يضيق عطشنا عن معالجتهم
فإنهم قوم أخرجتهم عوارض انحراف مزاج . ومما مثلنا ومثلهم إلا كرجل رزق ولداً أحول
فلا يزال يرى القمر بصورة قمرين فقال له أبوه : القمر واحد وإنما السوء في عينيك .
غض عينك الجولاه وانظر ، فلما فعل قال : أرى قمرًا واحداً لأنني عصبت إحدى عيني

لقد كان لدى (كانت) أول الأمر ميول نحو الجانب العقلي لكنه اخذ يتعرف عن هذا الجانب حين استيقن من ان الادراك العقلي بغير إدراك حسي يكون خواء ، وأن الادراك الحسي بغير إدراك عقلي يكون أعمى ... أهـ .. وشر مافى المذهب التجريبي انه ينبذ ماأخذ به العقليون من أفكار واضحة في الماورائيات لأنها تفلت من زمام التجربة ، وقد تفرع عن المذهب التجريبي التفكير الوضعي او المادى الذى انتهى غلوه الى تفكير الشيوعية ، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع مع جميع الأديان في عنف كما تفرع عنه المذهب الأسمى الذى كان شعاره شعار الماديين : (البطل قبل الروح) وقالوا : يجب ان تنبثق الأخلاق من المنع الحسية الحاضرة ولا اعتبار بالمثاليات ولا بالعبارات العامة الدالة على الأنواع والأجناس ، فالإنسان والحيوان عبارات ليس للدلوها طابع واقعي بمعنى انه ليس هناك خارج التصور الذهني لها شيء موضوعي حقيقي ، وإنما العبارات المعينة للأشخاص هي التي تدل على حقائق واقعية في الخارج تعرف بالحواس ، وقد كانت التجربة الحسية هي مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية عند (هيوم) في القرن الثامن عشر ، وعمل العقل في نظره وقف على ما تأتى به الحواس والتجارب يربط بينها ، ورفض الفيلسوف الفرنسي (بايل) ان يقوم من العقل دليل على وجود حقائق دينية ولم يعتبر (أوجست كوزنت) - زعيم الوضعية في القرن التاسع عشر شيئا ما حقيقيا وواقعا الا ما كان وضعيا أي ما كان أثرا لتجارب الحس ، وكان تلامذته يقولون : الله كان فكرتنا الأولى ، والعقل كان فكرتنا الثانية ، والإنسان يحيطه الوعي هو فكرتنا الثالثة والأخيرة ، وفلسفتهم في الحياة العملية والأخلاقية : أنها تتبدى من الانائية أو الذاتية كي تصل حتما إلى الاحساس أو الشعور الاجتماعي .

والذي أراه في مسألة المعرفة أجمله فيما يأتي :

أولا : أن تحكيم العقل في كل شيء على الإطلاق إحالة إلى مجهول . فعقل من الذى له الأولوية ؟

ثانيا : أن العقل مخلوق كأبي حاسة من الحواس فهو لا يدرك المجهول ولا يخترعه .

ثالثا : أن مهمة العقل فهم مافى يحيطه بأسبابه وعقله وغاياته التي تبتتها شواهد الحس والعيان وستن الكون المطردة .

رابعا : أن العقل محدود بالبيئة والمكان وبالزمان والثقافة الخاصة وبالجزء الطبيعي

وأهل هذه النظرية لا يقولون إن الانسان علم مالم يكن يعلم ، وإنما ذكر شيئا كان يعلمه ففسيه ، وقد استأنس بعض المسلمين بهذا المذهب في تفسير آية : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » .. وقال : إن الأرواح تعلم هذا العهد فلما حلت الجسد نسيت .

وماذكرناه آنفا من مصادر المعرفة عند الملمين والروحانيين ، والمنهج العقلي الذى يتخذ العقل مصدرا أوليا للمعرفة تكلمنا عنه آنفا ويقابل كل أولئك الماديون من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون أول مصادر المعرفة براهين الحس ، والمجربات تنبثق من الحسيات .

وقد حصر إخوان الصفاء المدركات فقالوا : إن مايدرك بطريق الحس عشرة أنواع : هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخسونة واللين والصلابة والرخاوة والخفة والثقل . ومايدرك بالذوق هي الطعوم وهي تسعة أنواع الخلاوة والمرارة والملوحة والدمومة والحموضة والحراقة وهي طعم بلذع اللسان بحرارة والعفوصة وهي المرارة والتقيض والعذوبة والتبوضة ومايدرك بالنس وهو الروائح وهي نوعان : الطيب والنتن ، ومايدرك بطريق السمع نوعان : حيوانية وهي إما منطقية أو غير منطقية ، والمنطقية إما دالة أو غير دالة ، وغير حيوانية وهي : إما طبيعية كصوت الرعد أو آلية ، والبصرات المدركات بطريق البصر وهي عشرة أنواع : الأنوار والظلم والألوان والسطوح والأجسام انفسها وأشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكونها . وفي فلسفة إخوان الصفا : أن ما تدركه الحواس الحس يجتمع عند القوة المتخيلة وهي عضيات لطيفة لبنية في مقدم الدماغ فتدفعها الى القوة المفكرة التي مسكنها وسط الدماغ ثم تؤديها الى القوة الحافظة لتحتفظها الى وقت التذكار ، وقد اعتبر البلخي الحواس أربعة وجعل الذوق ضمن الملموسات ، قال ابن حزم : وما تفهمه النفس بواسطة حسوساتها الحس معرفة ضرورية يقينية والبرهان منها قطعي ، والذي يحس بهذه الوسايط الحس هو النفس لا الجسد فالنفس هي : الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية اليها ، وهذه الحواس منافذ الى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق ، ودليل ذلك ان النفس اذا عرض لها عارض أو شغلها شاغل بطلت الحواس كلها مع كون الحواس سليمة . أهـ ... ومن الذين توسطوا بين المدرسة التجريبية والعقلية (كانت) قال جون ديوى :

وتقول هؤلاء : ما أدركتموه هل له حقيقة أم لا ؟ فإن قالوا له حقيقة نقضوا أصلهم إذ آمنوا بما لم تدركه حواسهم وإن قالوا لا حقيقة له كذبوا إذ بينت حواسهم أن له حقيقة .

الثالث عشر : أن الحواس أحقر من العقل في تجاوز محيطها فإن الشيء يتحرك فلا يحس أحد الناس بصراً تحركه إلا بعد نقلة طويلة .

الرابع عشر : أن مذهب (هيوم) وتأيداته الأبحاث العلمية الحديثة تقتضي بأن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية في حقيقتها . والعلم يتبع برجحان كافة الاحتمال دون أن يطالب بحقيقة مطلقة وفي هذا رد لدعوى من يقول اليقينيات من المجرىبات .

الخامس عشر : قال (كانت) : لا يمكن بأية حال أن تكون التجربة هي الميدان الوحيد الذي تنحصر عقولنا في حدوده فاللتجربة تدلنا على ماهو واقع ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى .

السادس عشر : أن المعتزلة الذين تقدموا مرويات الصادق يعطوهم القاصرة لم يشككوا في بيت من الشعر أو في أثر بروته عن أحد فلاسفة اليونان منذ آلاف السنين ولم يتحذروهم بعباءهم العقلي .

السابع عشر : أن دعوة المعتزلة إلى الحرية كاذبة بدليل فرضهم آراءهم باستعداد الحكام يوم كانوا تحت سلطانهم الفكري كما في مسألة خلق القرآن .

الثامن عشر : أنه يصح قيام البرهان من الحسيات وقيام برهان من العقلات وقيام برهان من ذينك - كما قال لاينتر - ولكن لكل برهان وظيفته ووقته ولا يجوز قصر النتيجة القطعية في كل شيء على برهان واحد لأن لكل واحد خاصية .

التاسع عشر : أن لفظ الجلالة « الله » يدل على واحد وليس لفظ جنس وليس تحته نوع ولا فصل ومع هذا لا يدخله المذهب الاسمي في الحقائق لأنه لا رصيده له من الحس والتجربة فالمذهب الاسمي ينكر وجود الله .

العشرون : أن الله لا يدخل في قياس شمولي ولا تمثيل حتى يدركه العقل فإذا كان العقل الذي يتدسه المعتزلة لا يعلم حقيقة الألوهية فلازمهم الاتحاد ، والواقع أن إيمانهم صوري لتعطيلهم معبودهم من صفات الكمال .

الحادي والعشرون : أن الراحة في الايمان بالسبعيات لأنها قامت على الاعجاز

والاجتماعي والسياسي فلا يأتي بيقين واقعي إذا اجتاز مرحلة الإنسان والقاعدة المنطقية ان المحدود لا يدرك الا محدود .

خامسا : أن معارف العقل متضادة بتضاد عادات الناس وتقاليدهم ومفاهيمهم للحياة والنظم فقد يكون حسناً ما كان قبيحاً عند آخرين فلا بد من هاد للعقل ومرشد ، ولا أجدر من السبعيات بهذه الوظيفة .

سادسا : أن عدم علم العقل بالشيء وإدراكه له لا يسلبه حقيقته لأن عدم العلم بالشيء لا يساوى العلم بعدمه .

سابعاً : أن السبعيات ثبتت بالمعجزة وببواتر الأخبار وهي امور يتبع بها العقل . ثامناً : ان وجود الله وصحة النبوة وصدق النبي كل ذلك قام عند المعتزلة بدليل العقل ولم تأليف في هذا الموضوع فافكار ثبوت الخبر إذا صح سنداً معناه تكذيب الخبر الذي قد دل الدليل العقلي على صدقه ، ولذا قيل القدرح في النقل قدرح في العقل .

تاسعاً : الدليل العقلي أقوى من الدليل التجريبي لأنه هو الذي حكم بصحة أو فساد التجربة ولأن المعارف الحسية مجرد إدراكات ولا يقوم منها البرهان إلا بالنظر العقلي . عاشراً : أن المعرفة العقلية محترمة في محيط الانسان وهذا معنى قول البوصيري في

مدحه للرسول ﷺ :

لم يمتحننا بما تعيا العقول به حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم الحادى عشر : أن تحكيم المعتزلة للعقل في السبعيات التي صح سندها يعني تراجع عقولهم عن إيمانها بالنبوة وصدق الخبر فإيمانهم بموه وتسميتهم به ادعاء يوضح هذا سيرة أسلافهم فمن أئمتهم ثامة بن الأشرس لما رأى الناس يترافضون ليلحقوا صلاة الجمعة قال لقرينه : ترى ما فعل هذا الاعرابى - يعنى محمداً ﷺ - هؤلاء الحمير ، وهذه لا تخرج من قلب ملوثة الايمان .

الثانى عشر : أن الماديين من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون لا تؤمن بالله غير منظور ولا ملموس ولا مذوق إلى آخر كلامهم محجوجون : بأن الأثير يملأ الفضاء ويملأنا الضياء ويحمل الأصوات من وراء الجدار وهو غير ملموس ولا منظور ولا مذوق ولا مشموم ولا مسموع والمادة غير محسوسة ، وكذلك الموت والروح كل ذلك غير محسوس بالحواس الخمس ومع هذا فلم تهدر حقيقتها ، وان من ينكر حقيقة ما ذكرنا ينكر علماً ضرورياً .

قصتي مع ديكارت وقضية إشك الديكارتي

سينكر عليّ بعض إخواني ولعي بفلسفة « ديكارت » وترديدي لها . لأن في حقائق ديننا غنى عنها ولأن الفلسفة لم تكن طالع خير في تاريخنا المجيد وإنني مجيب عن ذلك بأن اقتناعنا نحن المسلمين بيقينية الحقائق الدينية أمر لا يس فيه ، فأخبار الوجيهين حقائق يقينية قطعية نهائية نتهم فيها أي فكر مهما عظم ونظم فيها كل منهج يفرض التعارض بين المعقول والمنقول وبين المنقول وحقائق وحقائق العلم النظمية .

ولكن هل معنى اقتناعنا بحقائق الدين ينافي حرصنا على الفلسفات التي تؤيدها أو تعارضها . إن واجبتنا كبير في نشر العقيدة وتبنيها في نفوس وعقول الكبارين من شبائنا الذين قرأوا كثيراً عن فلسفة الماديين والتجريبيين وعن اعتراضات نقاد الحقائق الدينية وكادوا يقتنعون بها ، ولن يتهاى واجب نشر العقيدة وتبنيها مالم نواجه تلك الفلسفات وجها لوجه بحقائق هذا الدين .

الاقتناع الحق بهذا الدين أن نواجه كل مذهب يجهل عقيدتنا بحقيقة الدين فإن أشحننا بوجوهنا غاضبين عن تيار الفلسفة ، وجعلناه يعبر إلى أذهان شبائنا وبني ملتنا دون أن نضع حقائق الدين سداً منيعاً يقف مد ذلك التيار قائماً نكون حقاً غير واثقين بحقائق ديننا ، بل كان معنى ذلك أننا مقتنعون بأن الدين عاجز عن مواجهة الفلسفة البشرية المسكينة .

ولست مغرباً في هذا الادعاء فأقرب دليل لي هو واقعنا التاريخي ، فكلام شوشت الفلسفة على حقائق العقيدة أناح الله مجددين يحلون صدأها ، ويرفعونها بفضاء نقيه تسر الناظرين .

وهؤلاء هم المجددون حقاً من أمثال ابن حزم ، وأبي حامد الغزالي من بعض الوجود وسبخ الاسلام ابن تيمية ، وغيرهم كثيرين .

والتجديد - أعزك الله - ليس غربة ، فالذين يدعون إلى استبعاد حقائق الدين وتأويلها بما يعلمون يقيناً أنه ليس مراداً للشارح ، ليسوا مجددين ولكنهم مستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ، والذين يلهثون وراء النصوص ويحملونها مالا تحتمل لتأييد آراء

والبراهين العقلية ، ولأن حسبانهم ونجارهم لو عمرت عمر إبليس ماخرجت عن الكون ولا بلغت الا محدود .

وبعد فهذه فلسفة المعتزلة العقلية التي أثرت في مذهب ديكارت ، ولم غير هذا بعض النهرينات البدائية ، ذكر الجاحظ أنوذا منها ، وفلسفة الغرب في القرون الأخيرة لمسألة العدم والجن لم تزد عن مناقشات المعتزلة لها ، وهم سلف المدامين في إنكار المعجزات والفيلسوف (هيوم) من خلفهم في هذه المسألة ، وقد رد عليه (استيورت مل) ناقد المنطق الأرسطي وقد ذكر الأستاذ قدرى حافظ طوقان :

أن الجاحظ سبق بعض الفلاسفة في هذا العصر في ملاحظاتهم الدقيقة عن الانسان ومزايه .

قال ابو عبد الرحمن :

مصادر هذا البحث الحيوان والبيان والتبيين للجاحظ ، والفصل للامام أبي محمد بن حزم ، والمثل للشهرستاني والفرق وأصول الدين للبغدادي ، وقصر الاسلام وضحاها وظهره للدكتور احمد أمين والمنطق لجون ديوى ، وسعيار العلم والمنفذ من الضلال والتسطاس المستقيم والمعارف العقلية وكلها لأبي حامد الغزالي ، والبده والتاريخ للبلخي ، ونهاية الأقدام للشهرستاني ، ومقدمة ابن خلدون ، وتاريخ الفرق الإسلامية للشيخ على مصطفى الغزالي ومقدمة نقض المنطق والعقل والنقل لابن تيمية وبعض الرسائل له ايضا والفكر الاسلامي الحديث للدكتور محمد البهي ، والعقيدة والشريعة ومذاهب التفسير الاسلامي وكلاهما للمستشرق اليهودي جولد تسيهر ، وتليس إبليس لابن الجوزي وثرث الانسانية لعدد من الكتاب ، وتاريخ المذاهب الاسلامية للشيخ محمد أبي زهرة والعلوم عند العرب لقندري طوقان ، والجاحظ معلم العقل والأدب لسفيق جبرى ، وتثريب المنطق لابن حزم ، ويعيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة ومقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري . ونكت راية القرآن للرافعي وتاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبدالمجيد عبدالرحيم وديكارت للدكتور عثمان أمين ، ولايستز للدكتور جورج طعمة ، والمعرفة للدكتور الشنيطي والله والتفكير فريضة إسلامية وكلاهما للمعتاد ، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، ولزوم ما لا يلزم للمعري ، وموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين لفضيلة الشيخ مصطفى صبرى ، والروح لابن القيم ، والأحكام للأمدى ، وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة ، وأصول الفقه للشيخ الحضرى ، وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .

والكتشوفات العلمية وتوسيع نطاق الاستقراء والتجربة فهذا لم يحدث في فلسفتنا الماضية وما حدث فهو إرهابيات لم تكن كفتق الفلسفة الحديثة .

وإذا انضح أن اقتناعنا بحقائق الدين يحتم أن تواجه بها كل فكر مهما كان جبارا أو عتيبا وإذا اتضح أن الفلسفة ليست شرا مطلقا فليس لأحد الحق بأن يؤخذنى بهذا الاعتناء بفلسفة ديكارت التى أتوصل بها إلى إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ردا على الوجوديين الذين ينكرون وجود الله ولا يقبلون منى النصوص الشرعية ، ولكننى مؤاخذا حملة العلم الشرعى في عدم الاحاطة بذلك لأمر :

أولها : أن حملة الشريعة لن يستطيعوا نشرها والاقتناع بها مالم يكونوا ملمين ببعض الفلسفات التى تعين على ذلك . كوسيلة للاستقالة لا غاية .

وثانيها : أن فلسفة ديكارت تراكب الايمان بالدين وتنصر العقيدة ، وإلتنا واجدون فيها مددا لتحصيل العقيدة لافى جوهر فلسفته فقول الله أصدق ولكن في منهجها وسلكها . وثالثها : أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة كلها وهذا التعبير يعنيها عن القول بأنه كبير الأثر في الفلسفات التى تليه فلا بد من تخصيص هذه الفلسفة ومعرفة مآلها ومآليها وإن ديكارت المفكر العالم تميز بفلسفة في الرياضيات والطبيعات إلا أن هذه معارف لا أحسنها وتحققها موكول إلى المختصين وله فلسفة فكرية تتعلق بمنهج البحث والتأليف ووجود الله وخلود النفس ومآل شيه ذلك من المباحث الميتافيزيقية ، واننى مقتصر على ناحية واحدة من نواحي فكره الفلسفى هى مسألة البحث عن اليقين الذى توصل إليه بالشك لأن عناصر فلسفته منبثقة من هذا المنهج فالذى همنا من ديكارت فلسفته ولكننى موزع بعض الأسطر عن حياته .

موجز تاريخ حياته :

ولد ديكارت سنة ١٥٩٦م بقرية صغيرة بفرنسا ولقى تعليمه الأول في كلية يسوعية فلم يرض عن مقرراتها لأنها تلتزم لآراء القدماء وعدم الرضا بالاتباعية هيا فكره لطلب اليقين بغير طريق التلقين والتقليد ، وقد ألف قواعد لهداية العقل عام ١٦٢٨م ولم يتمها ولم ينشرها إبان حياته ، وقد بسط في هذه القواعد لأول مرة منهجه الذى أراد به أن يكون منهاجا للفلسفة والعلم معا .

وفي عام ١٦٢٤م أتم تأليف رسالته « العالم » ووقع بها إلى المطبعة فلما سمع بادانة

فلسفية أو مكتشفات علمية لم تكن موضع جرم بعد ليسوا أيضا بمجددين ولكنهم مفرقون ومستطون ، وهؤلاء وأولئك مهزومون روحيا جاهلون بطبيعة هذا الدين . لا بد من الثقة بها الدين وشرح وجهته .

ولا بد من الاقتناع بهذه الامة وأنها خير أمة أخرجت للناس وأن واجبها أن تكون في الظلمة لا الأعمى والتبعية إذا كان منطلق المصلح من هذه الأصول فهو المجدد حقا . وحذار أن نخدع بتجديد لا يكون على هذه المثابة .

قلت : أقرب دليل لنا على أن حقائق الدين لا بد أن تلاقى كل فكر مهما كان جبارا وعتيدا وجها لوجه من واقع تاريخنا . فلولا عظمة أولئك المجددين الفكريه رحيم الله لكان الدين كما يقول الملاحدة يقين المعجزات والعوام ، والمحمد لله الذى وقى إسلامنا من المخارفة التى قذفت بالمسيحية من شاطئ ، والسر في ذلك والله أعلم أن الله ضمن لنا حفظ هذا الدين بقوله : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » ، أما المسيحية واليهودية فوكالها الله إلى المسيحيين واليهود أنفسهم بقوله تعالى : « بما استحفظوا من كتاب الله » .

وأما القول : بأن الفلسفة لم تكن طالع خير في تاريخنا المجدد فحق ، ولكن يلاحظ أنها اليوم طالع خير على أوروبا من بعض الوجوه .

فكيف نوفق بين حالها في واقع مطور وحاضر مشهود ؟ لن يتم التوفيق بين هذا وذاك مالم نتيق أن الفلسفة ليست شرا لذاتها ، وليست خيرا لذاتها لقد كانت شرا في الماضى لأنها ميتافيزيقية بحتة بددت العقل البشرى المخلوق المحدود خارج إطاره فانيث هبلة لا يحصل منه شيء . لقد كانت صراعا عنيفا في إثبات النفس واستكناهاها وخلودها ، وفي وجود الله ووجود الممكن ، ثم كانت تصطدم بقررات الدين اليقينية ، فلاقتها صلبة متينة غير مستسلمة ، فطال الجدل ولم يحصل الاقتناع وحق للشاعر أن يقول :

برح بى أن علوم الورى اثنان ما إن فيها من مزيد حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد ومن ثم وجدت عقدة التكاثر في الأدلة التى قال بها الشكاك فلم يروا أن حقيقة ما ينهض لها دليل .

كانت عقدة الشكاك سخافة وبلاغة وقصورا فكريا ولكنها سميت فلسفة !! أما ما ينبغي أن تندفع فيه الفلسفة إلى أبعد غاية من الطبيعيات والرياضيات

إن جهل من جهل وتوقف من توقف ليس حجة على علم من علم ويقين من يقين ،
والحق في جهة واحدة ولا بد . والصواب ما رجع الى محصلات العلم الغربية في الانسان .
وقصارى القول :

ان الشك السوفسطائي انما تولد من الجدلية التي يكون فيها تويه المبرج وزخرفتها
فبدأون بالنظر والاستدلال ويتنهون الى الشك والتوقف .

وهناك شك ابتدائي توسل مصطنع مفتعل وهذا هو الشك الديكارتي ، وقد فلسفه
المعتزلة قبل ديكارت فكان هو الشرط الاولي للمعرفة عندهم فقالوا بشيعة : ينبغي أن
تبدأ في كل معرفة بالشك والتحفظ حتى اذا وصلنا الى يقين كان يقينا معززا سليما وقد قال
ابراهيم النظام : لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولكنهم غالوا في استحسان الشك
فقالوا : لا يصح ايمان احد الا بالنظر والاستدلال ومن شرط الناظر المستدل :

أن يكون ولا بد شاكا في وجود الله وقد استدلوا بشك ابراهيم الخليل عليه السلام - في
قوله تعالى : « وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي » - البقرة ٢٦٠ فقالوا : إن إبراهيم كان شاكا في قدرة ربه فطلب الدليل
ويؤيدون ذلك بما ثبت في الصحيحين : « نحن أحن بالشك من إبراهيم » وبحديث :
« ذلك محض الايمان » يعني الشك - وبأن الله ذم التقليد في الاعتقاد الذين قالوا انا
وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ، ولأن الله حض ذوى الابواب على التعلل
والشك . وبأن الشك جبرية فكرية فلا يستطيع أحد أن لا يشك وكل هذه الأدلة سطا
عليها التعسفي بمرآة إنسانية هزيلة في الكلمة التي عنون لها بالعالم يشك والجاهل
يستش . والشك عند هؤلاء ليس معناه أن كل شيء باطل بل معناه عدم التسليم بصحة
أى شيء قبل النظر فيه فالقسرية الاجتماعية للعقل وما كان مبنيا على الحدس والتخمين
وما كان مشوه العرف والعادة يجب أن يرفض كل ذلك ! وهذا الشك لا يدوم إلا ريثما يتوصل
به إلى معرفة يقينية فكل هذه العناصر الموجودة في شك أهل الكلام هي المقومات لشك
ديكارت بل ليس هذا الاتفاق في المعنى فحسب بل نمة اتفاق في الالفاظ .

فالمحظ لا يقبل التصديق الا بما كان واضحا ولا ريب أن اليقين عند ديكارت يعبر عنه
اليوم بالافكار الواضحة المتميزة ومن كل ماسبق نستخلص مايلي :

أولا : أن الشك عند ديكارت مصطنع يتوصل به الى معرفة حقيقة ما ومعناه : عدم التسليم

البايا بالبلو بالبرق عن الدين لقوله بدوران الأرض سحب كتابه من المطبعة لأنه يقول
بذلك أيضا في كتابه المذكور .

وفي عام ١٦٤٩م نشر تأملاته في الفلسفة الأولى مع ست رسائل وردت اعتراضا عليه
وفي عام ١٦٤٩م ذهب الى استوكهلم بالخارج من ملكة السويد ليعلمها الفلسفة وقد أصيب
بالتهاب رئوي نتيجة نتيجة للمناخ السويدي فمات في يوم ١٩ فبراير عام ١٦٥٠م .

وكان ديكارت مخلصا لعقيدته الكاثوليكية ، وكان عالما طبيعيا ورياضيا مبتكرا وأول
من وصفه بأبي الفلسفة الحديثة فلاسفة الألمان وعلى رأسهم « هيجل » و « شلنج » .

عناصر الشك الديكارتي :

لا وراء أن الشك أقدم من ديكارت والشكاك السوفسطائيون وجدوا في العصر اليوناني
فكان منهم منكرو الحقائق والمعرفة وإنما وجدت عقدة الشك - بنوعها - بفعل القوة
الجدلية والتصوريات المغالطية في البراهين وهي الآفة التي تبدد فيها الفكر منذ عرف
المسلمون الجدل حتى أن بعض أئمة المتكلمين تحدث عن نفسه بأنه يستلقي في الليل على
قفاه ينظر في حجاج هؤلاء ثم يتقضيها بحجج أولئك ويعيد الكرة مرة ومرة حتى يطلع الفجر
وهو لم يصل إلى حقيقة وكثيرا ما استعذب شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله - ثريد بيت
الشاعر :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور
والمكلمون عادة هم أكثر الناس تنقلا في الفكر لا يثبتون على مذهب معين ، وهذا
الامام أبو الحسن الأشعري يعلن العداء للمذهب المعتزلة . وقد كان معتزليا أربعين عاما
فيتقضى مذهبهم بعظمة فكرية جبارة ويحضر أئمة المعتزلة لمناظرته فينتالهم واحدا واحدا
بالمناظرة ويتهمون على ان يعودوا في جلسة ثانية فلا يعودون فيكتب أبو الحسن على بابه
(فروا) ، ولكن أبا الحسن الذي كان معتزليا ثم أشعريا : كان أخيرا شاكا . لأن آخر
مؤلفاته « التذليل على تكافؤ الأدلة » ناقشه ابن حزم في آخر كتابه الفصل وقال إنه مذهب
الطبيين اليهوديين إسماعيل بن يونس الأعمور وإسماعيل بن القراء وقد ناظرهما ابن حزم في
مجلس من مجالسه التي ناظر بها اليهود في الأندلس ، وتقرر مذهبهم أنه لا يمكن تغليب
مقالة على مقالة بل دلائل كل مقالة مكافئة لدلائل سائر المقالات ، وكل ما ثبت بالجدل
فانه بالجدل ينقض فيلزم التوقف عن الأخذ بأي رأي أو مبدأ ، وقد ناقشهم أبو محمد طويلا
وقال :

والاعتدال وقذف الله في صدره أن الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين وانتهى إلى أن طرق الباطنية في الكشف هي الموصلة إلى اليقين .

وباستعراض مذهب ديكارت نرى صحة مقارنته للغزالي في جملة ومعانيه فديكارت يرى أن الحواس خداعة ، وليس من الحكمة الاطمئنان الى من يخذلنا ولو مرة واحدة وحتى ما يحيط بديكارت من أشياء مادية يشك فيها لأنه يحس بثباتها في المنام فإذا بها وهم والطريق إلى اليقين بعد هذا الشك : النظر بالعقل الفطري وبدائه العقل هي أصح المعارف واليقين المطلوب هو ما كان متيناً واضحاً والتميز الواضح هو الذاتي الضروري الذي لا يقبل الشك وكل ما ذكرنا هنا احتذاء لا ذكرناه آنفاً ولا أدري هل هو وقع الحافر على الحافر أو أثر السابق في اللاحق ؟

الكوجيتو واليقين الديكارتي :

يعبرون عن صيغة ديكارت الشهيرة : أنا أفكر إذا أنا موجود بالكوجيتو وأكثر المتأديين لم يفهموا هذه الصيغة حق الفهم وكيف كانت طريقاً إلى اليقين في معارف كثيرة وإنني موضح ذلك .

يفترض ديكارت أنه لم يصبح عنده شيء من الحقائق البتة لاحقائق الحس ولا العقل ولا التقليد والعرف كما لم يصبح عنده بطلان شيء وجبته فهو شك ، فأول حقيقة يقينية عنده أنه يشك ولو فرض أنه شك في أنه يشك فسيظل من الثابت على نحو يقيني أنه يشك ، والشك نوع من التفكير فعنده حقيقة يقينية هي أنه يفكر وعنده حقيقة أخرى هي أنه موجود لأن غير الموجود لا يفكر وهذا معنى قوله : أنا أفكر إذا أنا موجود .

ومن هذه العبارة صاغ برهانه الوجودي في إثبات وجود الله أو ما عبر عنه بالكامل الالامتناهى وقد شرحت ذلك في غير هذا البحث .

ديكارت والنهضة الحديثة :

قامت النهضة الأدبية في مصر منذ وقت أحمد لطفي السيد والدكتور طه حسين على عدة مناهج وتيارات أدبية من بينها النهج التشكيكي الديكارتي وكان من بواكيره دراسات طه حسين للأدب الجاهل والانكار لأعلام تاريخية والادعاء العريض في قضية الانتحال . وقامت نهضة الإصلاح في الأثر وفي مناهج البحث بواسطة جمال الدين الأفغاني ومحمد

بعضه الشيء (مع احتمال صحته أو بطلانه) وليس معناه إبطال الشيء مطلقاً ، ولا يعرف مبدأ تكافؤ الأدلة التي كانت عقدة الشكاك السوفسطائيين .

ثانياً : أن الشك الديكارتي موجودة عناصره عند أهل الكلام تماماً وفيه تشابه في المعنى واللفظ .

ثالثاً : أن الشك السوفسطائي هدام لأنه لم يكن رسالة إلى طلب الحقيقة ولكنه غاية في إنكار الحقيقة أو التوقف فيها وهو شك على إطلاقه حتى فيما قام دليله لأن الدليل لا يقوم إلا بالجدل ومقام بالجدل فإنه بالجدل يتقضى .

بين أبي حامد الغزالي وديكارت :

لاحظ الكاتب الفرنسي شارل شومان أن عبارات ديكارت في كتابه « التأملات » مقاربة لعبارات الغزالي في كتابه « المنتقى من الضلال » قال أبو عبد الرحمن :

اصططح أبوحامد مذهب الشك قيل ديكارت إلا أن الأول توصل إلى اليقين بمعارف العقل الفطري أو صافيات الترائح كما في تعبير أبي العلاء .

سريتم على غي فهلا اهتديتم بما خبركم صافيات الترائح وأبو حامد يذكر في مبدأ طلبه لليقين أن ما يريد حقيقة هو ما ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ويجب أن يكون الأمان من الخطأ مقارناً لليقين مقارنه فلو تحدى مشعوز يقينه بأن المشرة أكثر من الثلاثة وقال بل الثلاثة أكثر بدليل أنني أغلب هذا الحجز ذهبا والعصا ثعبانا :

لم يورثه ذلك شكاً وإنكاراً .

وشك أبي حامد نجده فيما ساء بداخل السفسطة في الهاساته لليقين فيرى أن الحسيات والضروريات هي الجليات ، فلا مطمع في اقتباس المشكلات إلا منها ، ولكن ينتهي به طول الشك إلى استبعاد الثقة بالمحسوسات فأقوالها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا فتفتي حركته ثم بالتجربة والمساعدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة مباغتة بل على التدرج ذرة ذرة فلمعه لاثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، ولكن طول الشك ينتهي به إلى استبعاد الثقة في العقليات أيضاً لأن الثائم يعتقد في النوم أمورا ويتخيل أحوالا فإذا استيقظ علم أنه لم يكن لجميع متخيلاته ومعتقداته أصل ، وبقي أبوحامد قريباً من شهرين بعد هذا الترهيم على مذهب منكرة الحقائق ، ولكنه كاتم لذلك ثم شفاه الله وعادت نفسه إلى الصحة

فإذا كان الايمان بالله فطرياً ولا أقوى من دليل الفطرة وكان الاتحاد بناءً على عدم العلم فان الايمان حينئذ يقيني ويستنده العلم بوجود واجب الوجود فلا يجوز أن يطلب الشك فيه لأن الشك في هذه الحال يكون توسلاً للشك نفسه مع أنهم لم يصطنعوا الشك إلا للتوسل به إلى اليقين وما تجب ملاحظته :

أن الله حد للتكليف سناً معينة هي البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الانسان قد تهيأ لفهم الدلائل ، فأى عامى لا تدفعه فطرته وعقله إلى النظر في نفسه وفي الآفاق المكتنفة له وفي خلق السموات والأرض والجيال والأبل ؟ يلتبس في كل ذلك آثار وجود الله وهي أدلة قربية المأخذ - فكيف - مع هذا - يقال : إن إيمان العوام تقليد ؟

أما استدلال المتكلمين على وجوب الشك بخصوص الدين فهو ادعاء باطل لأن المأثور من دعاء الرسول ﷺ استعدائه من الشك والشرك والله سبحانه يقول : « أفى الله شك » وهي أبلغ صيغة في التعجب والإبكار ، ومذهب الجمهور أن إبراهيم لم يشك في قدرة الله ، لأنه قال للذي حاحه « ربى الذى يحى ويميت » ولأنه نبى معصوم ولأن سؤاله عن كيفية الإحياء « رب أرنى كيف تحى الموتى » ومعنى هذا أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما تدل عليه الصيغة لغة ، ومعنى قوله - ﷺ - « نحن أحق بالشك من إبراهيم » : أن إبراهيم لم يشك ولو شك لكنا أولى بالشك من باب التواضع لحليل الله عليها الصلاة والسلام بدليل آخر الحديث فقد جاء فيه :

« ولو لبنت في السجن ما لبنت يوسف لأجبت الداعي » وهذا من باب تواضعه ﷺ لمن سبته من الأنبياء وقوله ﷺ : « ذلك محض الايمان » ليس راجعاً لنفس الشك بل إلى التهيب من النطق به لأنهم شكوا للرسول ﷺ خواطر إبسية تلوب بأذهانهم بهايون أن ينطقوا بها فقال ﷺ : « ذلك محض الايمان » أى تهيب النطق بها ، وأما ذم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة .. فلأنه ليس لهم دليل إلا التقليد ولكن لو سئل أحد عوام المسلمين عن سبب إيمانه لقال لأن الله خالقى ورازقى ومالكي وخالق هذا الكون ، وأما مدح الله لأولى الألباب والحث على التفكير والتأمل فليس هو مدح للشك أو دعوة إليه ، ويعجنى هذا الاحتجاج في شك إبراهيم الخليل - عليه السلام - للمسيح محمد رشيد رضا يقول : ما من أحد إلا وهو يؤمن بأمر كثيرة إيماناً يئينا وهو لا يعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التلغراف الذى ينقل الخبر من المشرق إلى المغرب في دقيقة واحدة يؤمن به

عنده على المنهج إياه فتضافرت حملات التشكيك على صحاح الأحاديث وعلى حقائق الدين كنزول المسيح وصحة المعجزات وأن الله أهلك أصحاب الفيل بطير أبابيل ، وحل الأستاذ محمد فريد وجدى على تلك الحقائق ببحوث له متتالية سهاها (الدين في معترك الشكوك) وكان هذا مذهب رجال الصحافة القدماء كالدكتور محمد حسين هيكل وقالوا إن الشيخ محمد عبده صاحب مدرسة أيدت سلطان العقل وقضت بالبداية ، والدكتور عثمان أمين يذكر أنه عثر على جميع مؤلفات ديكارت في مكتبة محمد عبده بنصوصها الفرنسية وله تعليقات على التأملات .

ونقسات :
في تلعمنا لعناصر الشك الديكارتي رأينا : أن مذهب المتكلمين يوجب تقدم الشك على الايمان ، وأن إيمان المقلد لا يصح .

قال أبو عبد الرحمن :

اصطاع الشك توسلاً به إلى اليقين جائز مادام الظن قويا بين احتمالين ، أما أن أصول الدين كوجود الله وثبوت النبوة والمعارف البديهية لابد أن يتقدمها شك فمن أفسد الآراء التى يدفعها الشرع والنظر لأن أصول الدين قامت على التأمل العقلى والتشاهد الكونية والمعجزات والحجرات والغريزة الفطرية ، وكل مولود يولد على الفطرة ، وغريزة الفطرة هي إيمان القلب أولاً وإيمان القلب مقدم على يقين العقل لأن يقينه إذا لاحت له البراهين في الأمور النظرية مبنى على ضعف الأدلة المقابلة فغاية يقينه تمسكه بالراجح مع احتمال المرجوح ، أما القلب قائمته فطرى ضرورى فلا يمكن أن يتحول الايمان الى القلب وهو يحتمل مرجوحاً ، ولا غرضاً إذا قدمنا إيمان القلب الفطرى على إيمان العقل النظرى لأن العقل والقلب غريزتان مخلوقتان ولأن الضروريات مقدمات على المكسبات وأكر الناس إلحاداً لم يتحول إلى إلحاد إلا بعد نزاع مع فطرته ، وكل دليل نظرى يصادم الفطرة فلا وزن له من الحق وهذا مشاهد في انحرافات العصر اليوم المصادمة للفطرة مهما كان حظها من النظر .

وما يلاحظ أن ملاحظة الغرب الذين بلغوا الغاية في الذكاء والمجدل لا يستطيعون أن يشبوا أدلة على عدم وجود الله ولكنهم يبنون إلحادهم على عدم العلم بوجود الله وليس العلم بعدم وجوده ، والقانون الذى يسلم به العقلاء أن عدم العلم بالشئ لا يساوى العلم بعدمه

الشك الديكارتي

وجد السوفسطائيون في العصر اليوناني ، فكان منهم : منكرو الحقائق جملة (العنادية) ، والمتوقفة (اللا أدريّة) والمغلطانية (العنيدية) الثقالون : الانسان مقياس الأشياء على ما تبدو لي أنا ، وعلى ما تبدو لك أنت : أنا إنسان وأنت إنسان ، فالحقيقة تتغير بتغير الأفراد ^(١) وإذن فالحق حق عند من يعتقد .

وعقيدة السفسطة - عند هؤلاء - عقيدة (التكاثر في الأدلة ^(٢)) .. بسبب شدة الجدل الفلسفي ، فلما جاء (سقراط) وضع منهج (التهكم والتوليد) ، فكان يناقش السوفسطائي في تبسط حتى يوقعه في التناقض والخرج . ثم يلقي عليه أسئلة مرتبة ترتيباً منطقياً ، فيتوصل إلى الحقيقة - على رغبته - بذاته . ^(٣) ومن أدلتهم : أن ماثبت بالجدل ، فالجدل يتقصه .

قال أبو عبد الرحمن : لست أرى ضرورة لاستعراض أدلتهم ومناقشتها ، مادام أن علم المنطق وضع لعصمة الذهن من السفسطة فقد وضع أرسطو قوانين العقل لحماية الذهن من تلاعب السوفسطائية .. وهي : قانون الذاتية (الهوية) ، وقانون عدم الجمع بين التقيضين ، وقانون عدم ارتفاها ^(٤) وليس شك ديكارت شكاً نهائياً هداماً ناتجاً عن عجز فكري ، وتبلد ذهني .

والمتقول عن المعتزلة إيجاب البدء (في كل معرفة) بالشك والتحفظ ، ليتم الوصول إلى يقين معزز سليم ، ولهذا كان الشرط الأول للمعرفة عندهم الشك ، لأنهم لا يصححون

(١) للتوسع في معرفة السفسطة راجع الفصل لشيخنا أبي محمد بن حزم ج ١ ص ٧ - ٩ وتلييس إبليس لابن الجوزي ص ٤١ .. وتهاقت الفلسفة لمحمود أبي الفيض النورفي ص ٦٤ - ٧٠ .. والموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فزاد كامل وزملائه ص ١٩١ .. والمعرفة للشيخ أبي حزم ص ٢٧ ..

ولقد أصبحت السفسطة علماً على ماأخذ من مقدمات فاسدة ، انظر على سبيل المثال : التقريب في علم المنطق لشيخنا ابن حزم ص ١١١ .

(٢) عن تكاثر الأدلة راجع الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٢ - ٢٠٦ .

(٣) المعرفة للشيخ أبي حزم ص ٧٢ - ٧٣ .

(٤) راجع : مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار ص ١٤٠ ومابعدها .



الناس ويقل فيهم المعارف بكيفية تنقله للخبر بهذه السرعة .. أفتقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية إنه شاك ؟!

وما تجب ملاحظته أن الشك لا يجوز فيما نهضت حجته وإلا لكانت بليلة فكرية ، كما يجب أن يلاحظ دعاة الإصلاح الذين جعلوا العقل حكماً على نصوص الدين أن العقل مخلوق كأي حاسة محدود بزمانه ، وأن معارفه تقوى ويقوى إدراكه كلما اكتشف جديداً في هذا الكون فترقي معرفته علامة تقصه ، ومن أراد تلجج اليقين فليراجع كتاب العقل والنقل لابن تيمية وكتاب موقف العقل للشيخ مصطفى صبري .

ومعنى قولنا : موجب شرعى : أن نحتكم إلى النص الشرعى ، لا إلى غيره ، ولقد تقرر عندنا في الشرع أمران :

أولهما : أن اليقين الفعلى غير شرط في العبادات وإنما يكفي اليقين الاعتبارى - أي أن نجتهد ، ولا يشترط أن نصيب ، فمن كان عاجزا عن الاجتهاد وقلة مشهودا له بالإمامة في الشرع فعمله سيئوى إلى يقين معتبر شرعا ، لأنه سلك الطريق الشرعى .

فما بالنا - إذن نزيه إيمان المقلدين ، والشرع (الذى نوجب باسمه) لم يزيه ؟ . هذه واحدة .. كما أن إيمان العوام تقلد للنصوص الشرعية وهى التى اقتضت منهم الايمان فاستجابوا لها فكيف نقول : إن إيمانهم مزيه ، ونحن نوجب الشك باسم الشرع ، مع أن الشرع طلب منهم الايمان ؟ .

وثانيهما : أن الشرع الذى نوجب باسمه حذر من الشك وودح المستيقنين ، ولا تعلم في النصوص نصا يوجب الشك أو يستحسنه .

وقد وردت نصوص شرعية غلط بعض المتكلمين في فهمها ، ثم جاء التفصيلى وبنى عليها بحثا ساء : (العالم يشك والجاهل يستيقن) في كتابه : هذا الكون ماضيه ص ٢٤٩ - ٣١١ .. ومن تلك النصوص : قوله تعالى : (وإذا قال إبراهيم رب أننى تحبى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) البقرة ٢٦٠ .. قالوا : إن إبراهيم كان سكا في قدرة ربه فطلب الدليل .. ويؤيدون ذلك بما ثبت في الصحيحين : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) .. وبحديث : (ذلك محض الايمان) .. قالوا : يعنى الشك .. وبأن الله ذم المقلدين في الاعتقاد .. الذين قالوا : إنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثرتهم معتدون .. ولأن الله حضى ذوى الأبواب على التعمل والتفكر .. وبأن الشك جبرية فكرية ، فلا يستطيع أحد ألا يشك .

قال أبو عبد الرحمن : استدلال المتكلمين والتفصيلى على وجوب الشك - بنصوص الدين - إدعاء زائف ، لأن الثابت عن رسول الله ﷺ الاستعانة من الشك والشرك . والله سبحانه يقول : « أئى الله شك » وهى أبلغ صيغة في التعجب والانكار .. ومذهب المسلمين : أن إبراهيم لم يشك في قدرة الله ، لأنه قال للذى حاجه : ربى الذى يحبى ويميت ولأنه نبى معصوم . ولأن سؤاله عن كيفية الاحياء : رب أننى كيف تحبى الموتى .. ومعنى هذا : أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما تدل عليه الصيغة لغة .. ويعجنى

الايمان إلا بعد نظر واستدلال ، فالنظر قبل المعرفة ، والنظر في حالة شك (ولا بد) . قال النظام : لم يكن يقين قط ، حتى صار فيه شك (٥) .

قال أبو عبد الرحمن : لقد ثبتت عن أدلة أهل الكلام وأدلة معارضتهم ، فاستصعبت تدوينها هنا ومناقشتها - بتقص - فاكتفيت بالإشارة إلى بعض مراجعها ، وذلك لأمرين : أحدهما : أنها أدلة متداخلة يصعب قارئها بالدوار ، وليس عند القارئ جلد على متابعتها . ويبقى عن استيعابها التركيز على ناحية واحدة هى : (تحرير محل النزاع) وهذا ما سنجته فيه .

وثانيهما : أننى أميل إلى مذهب (ديكارت) في القول بأن الاكثار من الأدلة يضعفها ويجعلنا لانرى واحدا منها ذا قيمة (٦) . فيكفى أن يحرق الباحث برهانا يقينيا واحدا ويعصونه من كل الاعتراضات وذلك أدنى للاقناع ، وأبقى للجهد .

قال أبو عبد الرحمن : وتحرير محل النزاع^٧ أن نقول : الغرض من الشك الوصول إلى يقين معزز سليم ، وموجب هذا اليقين :

أ - شرعى (أى عقلى بالشرع) (٧) .

ب - وعقلى مجرد .

(٥) إيجاب النظر والاستدلال وعدم تصحيح إيمان المقلد مذهب المعتزلة ووافقهم الإمام محمد بن جرير الطبرى - كما في الفصل للإمام ابن حزم ج ٤ ص ٥٩ - وخالفهم جمهور الفقهاء والعلماء وانظر أدلة هؤلاء وأولئك في : شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٩ - ٧٢ .. والفصل لشيخنا أبى محمد بن حزم ج ٤ ص ٥٩ - ٦٨ .. والارشاد للجوينى ص ٣ - ١٣ .. والمواقف للابن حزم ج ١ ص ١٨٩ - ٢٨٨ .. والنبوات لابن تيمية ص ٤٢ وما بعدها وفيها اسباب ميل بعض المتكلمين من الجابلية إلى القول بوجوب النظر والاستدلال .. وتنازع المذاكرة حاشية المسامرة لقاسم بن قطلوبغا ص ٢٤٣ - ٢٤٦ .. وفلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية للويس غوردية وج قنوانى ج ٣ ص ١٠١ - ١١٥ وهو مهم وفيه إحالة إلى عدد من المصادر المهمة .. كما أن كتيب (الأدلة القواطع والبراهين في إبطال أصول الملاحدين) للشيخ عبد الرحمن بن سعدى المسئل من كتاب التأسيس لابن تيمية : كله رد على مذهب التجرد والشك .

(٦) راجع إهداء ديكارت تأملاته إلى العمدة العلماء بكلية أصول الدين ص ٣٣ - ٣٤ .

(٧) أرى أن الناس يعطون في قلوبهم : عقل ، وشرعى .. والصواب - عندى - أن يقال : عقل وغير عقل .. والعقل أنواع : عقل بالشرع وعقل بالحق وعقل بالاطم وعقل بالقطرة وعقل مجرد ، وهو التقضايا الذهبية الغالصة التى لا تعتمد على الوجود في الخارج كميادى العقل الأولى ، وهى الأفكار الغالصة .. وقد ذهب (لوك) و (هيوم) إلى أنها منبثة من الحس .. وأما كان الخلاف : فانه ثبت بها مالا يدرك بالحق كسائل الماديات (الميتافيزيقا) .

فلم يبق إلا أن يقول : آمنوا وهذه براهين ما تؤمنون به . فان قيل : جائز تصور هذا عقلا ، لأن الشرع واثق ببراهينه فجواب أبي عبد الرحمن : أنه لا يجوز تصوّره . لأن الشرع لا يثق بمقدرة عقولنا على استيعاب الحق .. والأمر باتهام العقل في الدين جاء من هذا الجانب .

ولقد حد الله للتكليف سنا معينة هي البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الانسان قد تهيأ لفهم الدين ببراهينه .. فبان الغرض من نصب الشرع للبراهين ، وبان الغرض من تهيئه عن الشك .

فان كان موجب الوصول إلى اليقين التام عقليا مجردا (يعني أن أقول : الشرع يوجب عليّ اليقين .. وعقلي يريد مني أن أشك لأخذ الشرع أو أتركه عن قناعة) فلا حجر على العقل ، فله أن يشك ويفكر ، ثم إن شاء فليؤمن وإن شاء فليكفر .. ولكن يترتب على هذا : أن شكك هذا غير متعبد به - خلافا للمعتزلة - بل يأثم شرعا إن توصل بعقله إلى الكفر أو التوقف الطويل .. ويجب عليه عقلا إذ شك : أن ينظر في براهين الاسلام ويتقصاها ، لأن النظر عقلا يقتضي تقصى جميع وجهات النظر ، وعليه أن يتجرد من الهوى والعرف والعادة ، ولا يستكمل بعقله ، فان استوفى جميع هذه الشروط فمضمونة له السلامة وهذه دعوى برهانها التجريبية ، لأننا نزع من أن كل ملحد دخل عليه الخلل في نظره : إما من عدم تقصيه ، وإما من تحكم العرف والعادة في عقله ، وإما لعناده ومكابرتة ، وإن أدخل بشيء من هذا فهو مواخذ عقلا .

قال أبو عبد الرحمن : ودعوانا أيضا : أن الشرع ثبت بما يقع به العقل كالمعجزة والتواتر والتجربة والمبادئ الفطرية . إلخ فليكن حكم الشرع : حكم العقل وحكم الشرع : ألا تشك .

فليكن حكم العقل عدم الشك فيما هو ثابت بالعقل ، وألا تناقضت المقولات ، وليكن حكم العقل : ألا يترك لعقل الفرد النظر المجرد ، لأن العقل نور فطري لا يكمل عند الناس جميعهم .. فالإيجاب للعقل الكامل لا للعقل الفردي ، وكإل العقل يستفاد من عدة عقول والاليجابية في قول الله تعالى : (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) ومن كان يؤذيه الاستدلال من القرآن فليأخذ الآية على أنها حجة عقلية بغض النظر عن مصدرها . فطلب البرهان إيجابية والشك في كل شيء سلبية ، ذلك أن مالم يصح برهانه فعلي أن

هذا الاحتجاج للشيخ محمد رشيد رضا : (مامن أحد إلا وهو يؤمن بأمر كثيرة إيمانا بعينها وهو لا يعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التنازع الذي ينقل الخير من المشرق إلى المغرب في دقيقة واحدة يؤمن به الناس ويقل فيهم المعارف بكيفية نقله للخير بهذه السرعة .. أفيتقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية : إنه شاك ؟) .

ومعنى قوله ﷺ : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) : أن إبراهيم لم يشك ، ولو شك لكنا أولى بالشك .. من باب التواضع لخليل الله عليها الصلاة والسلام - بدليل آخر المديت فقد جاء فيه (ولو لبنت في السجن مالميث يوسف لأجبت الداعي) .

وهذا - أيضا - من باب تواضعه ﷺ لمن سبقه من الأنبياء . وقوله (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) : ليس راجعا لنفس الشك ، بل إلى التهيّب من النطق بها ، لأنهم شكوا للرسول (عليه السلام) خواطر إبليسية تلّوب بأذهانهم بهايون أن ينطقوا بها ، فقال - (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) - أي تهيّب النطق بها .

وأما ثم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة فلاّتهم قلّدوا باطلا لا برهان له .. أما الذين فمعه برهانه فلا يضير الأخذ به تقليدا .

ولسنا مأمورين بالشك ، لأننا نتحدث باسم الدين ، والدين يخبرنا أن الله حق ، فلو أمرنا بالشك فيما سميّه حقا لكان عبثا . وتعالى الله عن ذلك .. ولكننا مطلوبون باستيعاب براهين الحق ، لهذا نقول : إن مدح الله لأولى الآل باب والحث على التفكير والتعقل يعني طرد الشكوك بمطالعة البراهين ، وليس مدحا للشك أو دعوة إليه .

ومن تلقى براهين الدين بعقله قد تعيّن له شبهة تشككه فمطلوب منه أن يستعمل عقله في دفع الشبهة .. ولم يترك الشرع العقل مرسلا .. فلهذه دلائل الشرع العقلية قديمة بدفع كل شبهة تعرض له ، فيجب أن تلاحظ الفرق بين شبهة تعيّن وبراء دفعها .. وبين شبهة براء استجلاها . وإن فالتؤمن بحكم الشرع مطالب بأن لا يشك ، فان عيّّن له الشك على رغبة فلهذه دلائل الشرع العقلية ليستعمل عقله في فهمها والاستفادة منها ..

قال أبو عبد الرحمن : لا يجوز أن أتصور عقلا : أن الشرع يؤيد الشك ، لأن دعوى الشرع : أن الله موجود ، وقد نصب على هذا الوجود براهينه ، وهو يريد من الناس أن يؤمنوا ، فهل يعقل أن يقول : شكوا قبل أن تؤمنوا ، مع علمه بأن الشك طريق غير مضمون ؟ . فربما كفر الشاك .

وثانيها ، أن الشك عند أبي حامد نتيجة أزمة نفسية^(١٠) ، أما ديكارت فقد اصطفه وهو واثق من نفسه في نصر يقيناته .

وثالثها ، أن فلسفة ديكارت في التأملات فوق مستوى المقارنة بالمنفذ ، في عملها وترتيبها وتنظيمها ، واستيعابها .

يقول (ديكارت) : من الواجب ألا أصدق أمورا تلوح لي بينة الفساد .. بل من الواجب ألا أصدق ما لم يبلغ مرتبة اليقين التام .

ولهذا فما تلقينه من الآراء في حداثة سني لا يلزمني بيان زيفه ، فيكفي أن أجد فيه سببا للشك فأرفضه ، لأنني لا أريد إلا اليقين التام^(١١) .. إذا فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها وفي طبيعتها الجواس لأن كل ما تلقينه حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها : قد اكتسبته من الجواس أو بواسطتها^(١٢) غير أنني جربت هذه الجواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن - كل الاطمئنان - إلى من خدعونا ولو مرة واحدة^(١٣) فخداع الجواس سبب الشك في صحة معارفها وهما استعصمت معارف الحس على الشك فليس لدي أمارات يقينية أميز بها بين النقطة الحسية وبين النوم تمييزا دقيقا^(١٤) .

ويقطع دابر اليقين افتراضى بأن ما أحسسته : رؤيا كاذبة ، فلا بد - على الأقل - من التسليم بأن ما يتمثل في النوم - كلوحات وصور - لا يستطاع تكوينها الا على غرار شيء واقعي وحقيقي ، إلا أن الشك لا يزال معي فما يدريني لعل شيطاننا خبيثا ماكرًا قد استعمل مهارته لتضليلي ، فلنكون كل حسياتي أوهاما نصبها الشيطان فخاخا لاقتناص

(١٠) ديكارت لعثمان أمين ص ١٤١ .

(١١) التأملات لديكارت ص ٥٧ - ٥٨ .. وكل ما نقلناه عن التأملات بهذا الفصل فهو بصرف واختصار

(١٢) بين : (من الجواس) و (بواسطتها) فرق نجد بيانه في تعليق الدكتور عثمان أمين بحاشية التأملات لديكارت ص ٥٨ .

(١٣) التأملات ص ٥٨

(١٤) التأملات ص ٥٨ - ٥٩ .

أطالب ببرهانه .. أما ماصح عندي برهانه فلا يجوز لي اصطلاح الشك فيه فان راحني الشك وجب علي النظر .

فتحرير محل النزاع إذن أن نفرق بين الوجوب الشرعي والعقل المجرد ، ونعرف أن ماوجب شرعا واجب عقلا ، لأن الشرع من العقولات .

والعقولات لا تتعارض .. ولنفرق بين شك طالب ، وبين شك مطلوب .

وقصارى القول : أن الشك الذي يجب بالعقل المجرد لا يعني سوى إلحاح العقل على معرفة الحقيقة ، فلا غبار على هذا ، وفي الشرع ما يرضى إلحاح العقل .

أما إلحاح الشك عند المعتزلة ، فهو إلحاح الارادة لا إلحاح العقل نفسه ، لأن إرادة الانسان تتحكم في عقله فيستطيع أن يستعمله ، ويستطيع أن يعطله ، فإن انبعث الشك من العقل من غير تحكم الارادة فإلحاح شكك بمنطق ، ولا يستكمل بعقله بل يجادل أهل العقول ، فإن النقاش لها حها .

وإذن فلنسا نخشى على حقيقة الدين من توارد الشكوك ، ولكننا نخشى على العقول من الضياع ، قال البوصيري يدرج رسول الله ﷺ .

لم يتعننا بما تعين العقول به حرصا علينا فلم نرتب ولم نرتب ولم نهم وهناك من علماء المسلمين من اصطنع الشك قبل ديكارت كأبي حامد الغزالي .

فكتابيه (المنقذ من الضلال)^(٨) حكاية لقصة شكه خلال شهرين ذهب فيها مذهب منكرة الحقائق من الشكاك . وكتم ذلك إلى أن شفاه الله فتوصل إلى اليقين بعد أن طارده في شتى الفرق من متكلمي وباطنية وفلاسفة وصوفيين .. وارتضى أخيرا طريقة الصوفيين .. وقد لاحظ الكاتب الفرنسي (شارل سومان) أن عبارات ديكارت في كتابه (التأملات) مقارنة لعبارات أبي حامد الغزالي في كتابه (المنقذ)^(٩) .

قال أبو عبد الرحمن : إنما يختلف الفلاسوفان (الشرقي والغربي) في ثلاثة أمور : أحدها ، أن الغزالي انتهى إلى الإشراف الصوفي . أما ديكارت فانتهى إلى الفكر في صيغة (الكوجيتو) المشهورة .. فاكتشف حقائق يقينية معقولة .

(٨) طبع عدة طبعات أفضلها الطبعة التي حققها الدكتور عبد الحليم محمود

(٩) راجع تحت راية القرآن للرافعي ص ٢٣٢ .

ثم إن افتراض وجود شيطان يضله ويعيث بعقله وقوع في السفسطة ، ولذا ذهب يوسف كرم إلى أن شك ديكارت حقيقى لا يخرج منه - أراد أم لم يرد - وليس مؤقتاً (١٨) . قال أبو عبد الرحمن : إصراف ديكارت في افتراض وجود شيطان مخادع من باب التنازل في الاستدلال ، وهو مقبول لو لم يحل بيقينه .. ولكن الواقع انه سيحل بيقينه على رغمه ، لأنه لا انفكاك له عن افتراض شيطان مخادع في كل ما وصل اليه من يقين ما دام أنه تنازل إلى هذا الحد .

والصواب : أن التنازل في الاستدلال يقبل إذا وثق المجادل بما سيردغه من حجج ، وكان تنزله لن يفرض حججه المستقبلية ، وكان جارياً على مجادلة الخصم بذهبه ، لأن ذلك أدنى للاقناع .

لهذا فمن واجب من يطلب الحقيقة أن يتجرد عن الأشياء التي آمن بها عرفاً وتقليداً ليقبل بفكره حجج النفي والاثبات ، ولا يطرح ما تطرق اليه الشك وإنما يطرح ما لم يرجح برهانه ، ويأخذ بما يرجح برهانه ، فلتكن الكوجيتوهى الخطوة الأولى : أنا أشك - إذن أنا أفكر - إذن أنا موجود . فمهما شككت في أنني أشك فلا سبيل إلى الشك في أنني أفكر ، لأن الشك من مراتب الفكر .. فهنا اهتديت إلى يقين تام - أي لا شك فيه .

وخذ درجة من درجات اليقين - التي لم تكن يقيناً عند ديكارت في تنزله : إنى جالس قرب النار ، لايس عباءة المنزل ، بيدي ورقة ، فكيف أستطيع إنكار أن هاتين المبتدئتين يداني ، وهذا الجسم جسمى ؟

يسرف ديكارت في الشك فيقول : (ينبغي أن أعتبر أنى إنسان ، وأن من عادتى

(١٨) المختطف عدد يولييه ١٩٤٢ ص ٢٠٢ قال أبو عبد الرحمن : بجلاء الحقيقة أقول : شمة شك وجودى فعلى ، وشمة شك ضرورى منهجى ، وكل من هذين النوعين ينقسم إلى نوعين : شك لا انفكاك منه ، وشك مؤقت .. ونحن نقول : شك ديكارت منهجى مصطنع ، وليس حقيقياً ، إلا انه ثابت لا انفكاك منه ، فأكبر يقين عنده اثبات وجوده لأنه يشك فهو مفكر ، والفكر موجود .. ولو شك في أنه يشك لكان في نفس الوقت شاكاً .. قال أبو عبد الرحمن : ما يدري ديكارت لعل شيطاناً ماكرأ أوعمه أن الشك ليس من الفكر .. وما يدريه لعل الفكر غير موجود وإنما الشيطان زيف عليه .. ولو لم ينزل ديكارت إلى افتراض وجود الشيطان لكان له مخلص من شكه .

سداجتى في التصديق ، لهذا يتعين على إذا أردت شيئاً يقينياً مستقراً في العلوم أن يكون حرصى على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جلياً بينما (١٥) .

ومن دواعى شكى في الحسيات : أن آرائى القندية المألوفة شغلت ذهنى - على الرغم منى ، لطول النفى لها ، فكان من الصواب افتراض بطلانها مرة في العمر ريثما يتيسر لى آخر الأمر : أن أوازن معتقداتى القندية بالجديدة موازنة لا يحيل رأيى فيها إلى جانب دون الآخر ولا يسيطر فيها العرف الفاسد والتقاليد السيئة (١٦) .

قال أبو عبد الرحمن : هنا نلاحظ أموراً :

١ - شك ديكارت توسلى ، لأنه سيصطنعه مرة في عمره ليصل به إلى اليقين .. وكذا نقول : لم يشك ديكارت بالفعل ، وإنما بذل جهده ليضع الأمور موضع الشك ، فشكه منهجى لا وجودى .

٢ - ضرورة الشك المنهجى لا تضطره إلى تزييف معارفه التقليدية ، ولكنه يرفضها لأدنى شك ، لأنه يريد يقيناً تاماً .. ومعنى تام : لا يوجد فيه شك .

٣ - شك ديكارت يعارض قطعات حسية ، فقمين أن يشاق عقله الى التصديق .. لهذا زعم أن آراءه التقليدية باطلة ، وليست مشار شك فحسب .. فافتراض وجود شيطان ماكر استعمل مهارته ليضلله (١٧) .

٤ - يؤخذ على ديكارت إصرافه في الشك ، لأنه عطل الحواس لمداعها .. والواقع : أن خداعها يقتضى الاحتراس منها ، ولا يقتضى تعطيلها كما أن المنطق ضمان من الخطأ في الاستدلال .

(١٥) التأملات ص ٦١ - ٦٣ .

(١٦) التأملات ص ٦٣ .

(١٧) إن أردت التوسع في هذا التأمل فراجع تصبه بالتأملات ص ٥٧ - ٦٤ .. وتقديم الدكتور عثمان أمين له في التأملات ص ٥٢ - ٥٥ وتقديم عثمان أمين للتأملات ص ١١ - ١٣ وديكارت لعثمان أمين ص ١٢٦ - ١٢٩ .. وديكارت لكمال يوسف الحاج ص ٧٧ - ٨٢ .. والمعرفة للشينطى ص ٩٧ - ٩٨ .

لذلك أن أنام ، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها المخبولون في
مخيلتهم (١٩٦) .

قال أبو عبد الرحمن : ما ثمة ما يوجبنا إلى هذا النزول بل المنهج أن أقول : أستطيع
جلاء هذا الشك - بالإيمان به أو بتزييفه - بأمر واحد ميسور هو : (تمييز حال اليقظة من
حال النوم : بلاحظة منطق التصورات واتساق التفكير واتفاق المعاني مع الذكريات
المحفوظة ، واتفاقها مع الأحكام العامة ، ومع قوانين العقل) (٢٠٠) .

وما رجع (بناء على هذه الأمور) فهو الحقيقة .. لا لأنه يقين تام ليس فيه أدنى
شك ، وإنما لأن الشك فيه مرجوح .. فإن للظن الراجع حكم اليقين القطعي ، لأن
الترجيح قانون عقل ، وطراح المرجح كالترجيح بلا مرجح .. وكلا ذلك سفسطة .

٥ - الأحكام العقلية طائفتان :

أولاهما : أحكام أقر بها - إيجاباً أو سلباً - : أن الأفكار الموجودة في ذهني مشابهة أو
مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهني .. فالنظر العقل أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو
موجود خارج الذهن كما لو حكمت : أن الصوت الذي أسمعه الآن صوت سيارة أو صوت
بائع متجول .. وهذا النوع يقبل الشك ، لأن الحواس تغلط ، ولأننا - كما يقول ديكارت -
قد لا نميز بين النوم واليقظة .

(١٩) راجع التأملات ص ٥٨ - ٦٠ .. ولتشكيك في حال اليقظة لا غموض فيه ، ولكن ديكارت لما ذهب
إلى التشكيك في وجوده لم يسلم من عقدة (الدور) لأن إثبات حالة وجوده وكونه تائماً أو مستيقظاً فزع
ثبوت وجوده . يقول ديكارت : فلنفرض الآن أنا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين ، وهز
الرأس ، وبسط اليدين ، وما شابه ذلك : إن هي إلا رؤى كاذبة ، لكن لا بد - على الأقل - من أن نسلم بأن
الأشياء التي تعمل لنا في النوم (كلوحات وصور) لا يستطيع تذكرها إلا على غرار شيء واقعي وحقيقي ..
وإن فهذه الأشياء العامة كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية
وموجودة « التأملات ٥٩ - ٦٠ »

قال أبو عبد الرحمن : إذا كانت هذه اللوحات على غرار موجود عيني واقعي : حقيقة واقعية يقينية فإنها
وصلنا إليها (بالثبات) في رؤى النوم .. والآن لم يثبت لنا وجوده بعد لأننا شاكون في وجوده فكيف أمنا بأن
الأجزاء الجسمية للأنثى ثابتة على غرار موجود في الخارج ، وذلك الآن لم يثبت وجوده بعد ؟ . وكيف جعلنا ذلك
الآن إتمام ويستيقظ وهو لم يثبت وجوده بعد ؟ .. فهل حالة الشيء تسبق وجوده ؟ هذا دور لا انفكاك منه .
(٢٠) راجع ديكارت لعثمان أمين ص ١٢٠ .

وأخيراً : أحكام عقلية أربط بها بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط
تنطبق على حقيقة ما خارج الذهن . مثال ذلك أن أقرر : أن $٢ + ٣ = ٥$ دون أن أثبت
هناك أعداداً خارج ذهني ، فكان ينبغي من ديكارت أن يحترم الحقيقة فلا يشك في هذا
النوع ، ولكنه شك واستند على هذين الأمرين :

أ - أن من الناس من أخطأ في أمثال هذه الأمور ، فربما أخطأ هو .

ب - هذا الرباط بين الأفكار يقوم على الاستدلال بسلسلة أدلة أو مقدمات تفضي إلى
نتيجة .. ولكن عند وصولنا إليها قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التي قادتنا إليها ، فننقد
دواعي التصديق بها حالاً نخرج من الوعي المقدمات التي منا استفادت وجودها .

قال أبو عبد الرحمن : إشراف ديكارت في الشك أمر لا غموض فيه ، وهو مؤاخذ
عليه .

أما المفارقة بين هاتين الطائفتين من الأحكام العقلية بحيث يجوز له الشك في الأولى
ولا يجوز له الشك في الثانية فلمست آراء وارداً ، لأنني ما تصورت أن $٢ + ٣ = ٥$ في ذهني
إلا بعد أن ثبت عندي (بالجلس من موجود عيني أو من إجماع معصوم) صحة هذه
الحقيقة التي أحسبها ذهنية خالصة .

وديكرت بصدد الشك في الحواس وإثبات خداعها .

٦ - يرى الدكتور محمد محمد حسين : أن المنهج الديكارتي خطر لأنه يرضى نزوات
الشباب وغروره ، فيتصور أنه قد أصبح من الذكاء ومن المنضج العقل بحيث يستطيع أن
يتأقش كل شيء وأن يخضع كل دقيق وجليل لتفكيره .. مع أن هؤلاء المساكين - يعني
الشباب - معجزون عن الإجابة على أسئلة الامتحان ، وهي في مسائل جزيئية
تافهة . (٢١)

قال أبو عبد الرحمن : الخطورة في الإشراف في الشك ، لأنه بلغ من النزول حداً أدخل
بالحقيقة .. أما مبدأ الشك الذي يصغي لأدنى شبهة فكرية فلا غموض على جوازه .
ومبدأ الشك يرضي نزوات الشباب ذوي الطيبة الفكرية ولكنه لا يجلب هذه النزوة
لأنه لا يشك إلا من قدر على الاستشكال ، فالشك يكون على قدر الاستشكال .

توضيح منهجه ، وهو أكثر الأبواب إثارة - كما يقول الدكتور محمد حسين (٢٤) .
ومنهج طه حسين الذي اصطنعه : التجرد من كل شيء كان يعلمه من قبل ، فيستقبل موضوع بحثه خالي الذهن ، وعلى هذا يجب أن تنسى عواطفنا الترومية والدينية وما يضادها فلا ندعن إلا لمناهج البحث العلمي الصحيح (٢٥) .

قال أبو عبد الرحمن : واجب على من يتابع قراءة الردود على الدكتور : أن يمايز بين أمرين : أحدهما : صحة المنهج في ذاته .. وثانيهما : صحة تطبيقه . فأما صحة المنهج في ذاته فقد بحثناها .. ويتضح مما بحثناه وجهة نظرنا حيال الرد على الدكتور من هذه الناحية ، أما صحة التطبيق فرأينا : أن الدكتور أخطأ في التطبيق لأن ديكارت هت وراء مطاردة اليقين فطرده من مجال الحواس لأنها تخدع ، وكان يكفيه أن يقول لا أدري أعراف هذه الحواس حق أم باطل ؟ ولكنه اسرف في مطاردة اليقين إلى أن ارتطم يقيين لم يستطع دفعه بالشك ، أما الدكتور طه حسين فلم يطارد اليقنيات التي تضطر عقولنا إلى التصديق

(٢٤) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج ٢ ص ٢٩٦ .

قال : وطذا اضطر إلى إسقاطه أو إسقاط أكثره عندما أعاد طبعه بعنوان في الأدب الجاهل .

من الكتب المطبوعة في الرد عليه :

تحت راية القرآن لمصطفى صادق الرافعي

وتقد كتاب الشعر الجاهل لمحمد فريد وجدي

وتقد كتاب في الشعر الجاهل لمحمد الخضر حسين

والنقد التحليلي لكتاب الأدب الجاهل لمحمد أحمد الغمراوي

والشهاب الراصد لمحمد لطفي جمعة

ومخاضات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهل لمحمد الخفيري .
ونظرة الانتحال في الشعر الجاهل للدكتور عبد الحميد المسلوب .

ثم أخذ الأستاذة يعقودون لتناقش هذا الرأي فصولاً في دراساتهم الأدبية التي يكتبونها مفرات لتلاميذهم .. ومن الكتب التي ألفت لتوثيق الشعر الجاهل : كتاب : مصادر الشعر الجاهل وقسمتها التاريخية للدكتور ناصر الدين الأسد ، وهو كتاب ضخم في سبعة صفة .. وكتيب : توثيق الشعر الجاهل للدكتور أحمد الحوفي في أربعين صفحة ..

وإذا أردت استعراض منهج الكتب المولقة في الرد على الدكتور فراجع : الاتجاهات الوطنية للدكتور

محمد محمد حسين ج ٢ ص ٢٠٩ - ٢٠٤ .. ومصادر الشعر الجاهل للدكتور ناصر الدين الأسد ص ٤٠٢ - ٤٢١

(٢٥) في الأدب الجاهل ص ٦٨ .

وعجز بعض الشباب عن حل بعض مسائل الامتحان ليس دليلاً على قصورهم الفكري ، وإنما يدل : إما على ضعف الذاكرة بحيث لا يستطيع استظهار معارفه ، وإما على تكاسله وإما على تعاليه عن الانتقاد لمخفوفات بدونها له أستاذة ولا يستسيغ منطقها فيصعب عليه استيعابها .. وإما ، وإما .

٧ - لا بد من تحصيل هذا المنهج فأستبعد استطاعة الشيطان الماكر مخادعتي في صحة $٢ + ٣ = ٥$ فأفرض أن الشيطان حاول مخادعتي ، ولكنني أستجوبه وأطلب حجته فلا أجد (عنده معها كانت قدرته) ما يضطرني إلى تكذيب أن $٢ + ٣ = ٥$ ، أو ترجيح الشك في صحتها .

فإذا تم هذا فللمنهج الديكارتي عندي قيمة كبرى في استخراج اليقنيات الكبرى كسألة : وجود الله والبرهان الأوتولوجي .. وهو برهان متين يرغم الملحد على الإيمان .
٨ - استفاد من سياق ديكارت أنه قد فرغ من تقرير مذهبه قبل أن يشك ، فلم يجبه شكه نتيجة أزمة نفسية وهذا دليل على أن شكه مصطنع (٢٦) .

وقد تحزب بعض الفلاسفة الغربيين لمنهج ديكارت ، فمنهم من اقتصر على التسك بأفكار ديكارت ، والاعتماد على أنظمة ليحامي عن الحقيقة الدينية والأدبية .. ومنهم من استخرج من المنهج نتائج على هواه وذوقه ، وبنى عليه مذاهب بعدة ومنهم من اتخذ المنهج عثرة في سبيل العقائد (٢٦) .

قال أبو عبد الرحمن : من الصعب أن ألفت وراء الفلسفة الحديثة لأنفس جذور المنهج الديكارتي . لأن هذا يعتمد على استقصاء فوق صبري وجلدي .. ولكنني مهتم بجذور المنهج الديكارتي في المنهج (الطحسني) لأن منهج الدكتور طه حسين حدث هام في شرقنا العربي فقد صدر كتابه في الشعر الجاهل ١٩٢٦ م بعد أن ألقاه على طلبه السنة الأولى في كلية الآداب خلال العام الدراسي من عام ١٩٢٦ م . والفصل الأول منه في

(٢٢) ديكارت لغمان أمين ص ١٤١ .

(٢٣) دائرة المعارف للبيساني ج ٨ ص ٧٢٨

الحاكم من الإلف القديم والشك الجديد ويوازن بفكره بينها فينقاد إلى ما يرغم عقله من اليقين التام ، وإلا فاليقين عند شكه لا يبارحه .. ومن ناحية رابعة ، فالدكتور لم يلتزم منهج الشك ، لأنه بنى كثيرا من أحكامه على روايات من الأغاني وغيرها ولم يشكك فيها .

وربما قيل : إن كلا من ديكارت وطه حسين اصطععا منهجاً صحيحاً وطبقاه تطبيقاً صحيحاً : إلا أن ديكارت وصل إلى اليقين بصحة معارفه ، لأن ما شك فيه كان صحيحاً .. أما الدكتور فوصل إلى اليقين بالبطالان لأن ما شك فيه كان باطلاً .

قال أبو عبد الرحمن : في هذا مغالطة ، لأن ديكارت في البداية تناول مصادر معرفته فكلماً وجد أدنى شك في أحدها ألغاه وراه ظهرياً حتى وجد يقينه .. ولم يفعل الدكتور هذا .

وثمة أمر خامس غلب عن بال الدكتور ، وهو أن التجرد عن كل شيء كان يعلمه من قبل واستقبال موضوع البحث بذهن خال لا يعني إلا التجرد من الإلف والعادة لكونها تقليداً وتلقيناً ، ولكن هذا لا يعني التجرد من الحقيقة العقلية التي يستند إليها الفنى .. فقصة ابن عباس لا أفترض أنها صحيحة أو باطلة .. وإنما أتجرد لبحثها بذهن خال . ومعنى ذلك : أن أخذ المستند العقلي لاثباتها ، والمستند العقلي لنفيها ، ثم أطارده اليقين في النفى والاثبات إلى أن أصل إلى يقين قاطع أو ظن راجح .

وثمة أمر سادس ، وهو أن الدكتور صرح بالأخذ بمنهج ديكارت والتجرد عن عواطفه الدينية . وهذا حكم بأن ديكارت أولى بالاتباع ، فبدأ غير متجرد - كما هو مقتضى المنهج - فكان عليه أن يصرح بأنه لا يعتمد إلا على المنهج العقلي الصحيح ، ثم يعرضه ويتركه للعقل تحكم فيه .. أو لم تر أن ديننا يقول : (هاتوا برهانكم) .. وإنما طلب البرهان عند الشك ، ولو تجرد من منهج ديكارت كما تجرد من دينه لكان أعذر له في ميدان الاستدلال .

وثمة أمر سابع ، وهو أن ديكارت طبق منهجه على الميتافيزيقا . وهي تحصل بالذهن المجرد أما موضوع النقل التاريخي فيعتمد على مسلمات عقلية كضرورة النواتر وعصمة

بالمقول من الشعر الجاهلي ، ولم يستتر الأمور التي تسوخ شكه ولم يثبت أنه لا سبيل إلى اليقين ثم حذ أقوذاً لذلك : افتراض الدكتور أن ما روي عن ابن عباس من حفظ الشعر القديم والاستشهاد به في معرض تفسير القرآن^(٢٦) : إنما اخترع اختراعاً لا يثبت أن كلمات القرآن كلها مطابقة للقصيح من لغة العرب ، أو لا يثبت أن ابن عباس من الحفاظ - ثم لا يثبت الدكتور أن يستنتج من هذا الفرض أن هذا الشعر أثبت ليعتمد أهداف الشيعة السياسية ، لأن ابن عباس يشهد بأن علياً أقوى منه ذاكرة^(٢٧) .

فالدكتور افترض أن قصة ابن عباس مخترعة فكان عليه أن يقف عند هذا فلا يبنى عليه حكماً ، لأنه ليس عنده يقين على النفى أو الاثبات ، ومن هذا شأنه يجب عليه أن يقف .. هذا من ناحية .. ومن ناحية ثانية فديكارت أراد التجرد من مسلماته القديمة فافترض بطلانها لأنها شغلت ذهنه - على الرغم منه - لا لقوة حجتها ، وإنما لطول إلفه لها ، فكان افتراض بطلانها مرة في (العمر) مرهوناً بحفظ التوازن بين إلفه المستحكم وجديده الغريب عليه .

إلا أن الدكتور افترض صحة الفرض الجديد ، ولم يفترض أن في القديم ما يهدى إلى اليقين ثم يلهث وراء مطاردته كما لهث ديكارت وراء اليقنيات المسيسة إلى أن ارتطم باليقين الذي لا مفر منه^(٢٨) .

ومن ناحية ثالثة فديكارت لا يسترخي للشك استرخاءً يحوله أن يبنى عليه أحكاماً .. ولكنه أسرف في اصطعاعه ولم يستسلم له .. وإنما فعل ذلك ثقةً يقينه .

فكان على الدكتور أن يلهث وراء اليقنيات التي قام عليها التصديق بالمقول كما يلهث وراء الشكوك التي تطارد هذا اليقين .. فإذا لهث وراء هذين فعليه أن يتجرد عند

(٢٦) راجع الكامل للسيرة بشرح المصنف ج ٧ ص ١٥٤ فما بعدها والاتقان للسيوطي ج ١ ص ١٢٠ فما بعدها

(٢٧) في الأدب الجاهلي ص ١٠٩ - ١١٠

(٢٨) قد تنق مع الدكتور على أن قصة ابن عباس مخترعة ، ولا ضير ثم لأننا نجادل في المنهج ، ولنا مجال في النتيجة ، لأن الرسائل قد تعدد وتكون النتيجة واحدة .

العقل الحديث

من مفهومات العقل الحديث ما اشتط بناشئة الشعوب النامية . فحافت على فطرتها . وتكررت لوروثاتها ، وعادت لا شخصية لها ، لأنها تفكر بغير عقلها . ومع هذا لغطت (هذه الناشئة) بالحرية ، والتجرد للحقيقة ، ومنايذة التقليد ، وكان في هذا اللغط تشويش على المحافظين ، ونسوا أنهم مكبلو الأفكار . مأسورو العواطف (بمفهومات العقل الحديث) ، وهي مفهومات عامة الفساد في القيم ، والنظم ، وأبرزها أن الله تعالى عما يقولون أكذوبة أو خرافة ، وردوا هذا النفي إلى عجز العقل ، أو عدم الثقة به .

إنهم يشيدون بالعقل الانساني في رفض حقائق الدين وغربلتها وهي حقائق يتطامن العقل دونها . ثم يرفضون (حكم العقل) في أمهات تلك الحقائق من مسائل (الميتافيزيقا) ، فيقتصرون المعرفة في دائرة الحس فكان هذا تناقضا شنيعا ، فكيف يكون العقل حجة هناك ، ويكون غير مقبول هنا ، مع أن العقل لم يكن حكما في تشخيص ذاته ، والاحاطة بها ، حتى يقال بالفرق بين هذا وذاك ؟

وقست دول الاتحاد في فرض مفهوماتها ، وحجتها أن العلم المادى اندفع في أبعد أماده ، واكتشف المجهول ونظر بالمجاهر الكبيرة ، فلم ير الله فيها رأى .

قال أبو عبد الرحمن : في صريح الترائخ أن (عدم العلم بوجود الشيء) لا يعنى (العلم بعدم وجوده) هذه حقيقة يجب ان يسلم بها العقل الحديث لأن العلم حتى هذه اللحظة يكشف كل يوم بمجهولا ، ولو كان عدم العلم بالشيء كافيا في العلم بعدمه لما صح للعلم ان يكشف بمجهولا ، إذ كيف يكشف وجود ما علم عدمه ؟

هذا تناقض ، والتناقض محال :

والعقل الحديث يدفع بالعلم إلى غايته لاستكشاف أسرار الوجود ويحمله . ولم يسلم بعد بأنه أحاط بكل شيء علما ، فكيف يقال بعد بأن الله (أكذوبة) ؟

قال أبو عبد الرحمن : معاذ الله أن نظن بأن العلم بالله (علم معاشية ، وإدراك) مفتوح لرواد الفضاء (أو بالأحرى) لرواد المجهول .



الاجماع ، ومثل هذه الأمور يصعب التجرد منها وهي في قيمتها الاستدلالية في درجة الحس ، ولو نادى ديكارت في تعطيل الحس لأصبح سوفسطائيا ، ولكنه كان (كما قلت) متنبلا في الاستدلال ، لأنه واثق بحجته ..

والبدئية : أن النقل الصحيح مقدم على الاحتمال لأنه لا يخلو حق من احتمال ، وإنما يعزى الاحتمال إذا قويت مرجحات الشك في صحة النقل ، فعلى الدكتور : أن يشير مقومات الشك في صحة النقل لقصة ابن عباس دون أن يطلق لمياله فرض الاحتمالات التي لا يلتفت إليها العقلاء على فرض أن النقل صحيح .

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . وسلام على عباده المرسلين .

ودعوى النفي لامتر لها في نفوس الملحدين ، وآية ذلك ظاهران :
أولاهما : أنه ما من ملحد (ينفي وجود الله) إلا وثبت غيره ، فان عاند (فلم يثبت خالفا) تهاقت وتحاقق كمن يقول :

إن الشيء يخلق نفسه .

أو أن الخلق محض المصادفة .

ومن يثبت غير الله محجوج بأن المؤمنين (العقلاء) لم يرتضوا إلا الآلهة الكاملة ، المبرأ من كل عيب ونقص .

فالملحد (على رغمه) لم ينف وجود الآلهة ، ولكنه آمن بالآله دون إله ، وكل من خلا الله باطل ، والمحاجة في هذا ميدانها مباحث الوجودانية وسائر الصفات .

والناق - باطلاق - سيقتي هذا الكون سرا غامضا في نفسه وسيعجزه تفسيره ، وعلى كلا الفرضين فلا قرار لحاطرة (النفي المطلق) في النفوس والعقول .

وأخراهما : (وهي ثمة للظاهرة الأولى) أن الملحد (غير المعاند) قلق من براهين الموحدين لا يريح ولا يستريح ، يثيرها دائما ، ويناقشها لافلاسه من راحة اليقين .

وتحاققت الناشئة فقاتل إن العقل الأوروبي الحديث ريسب العلم والاختراع والابتداع .

وفي الواقع أن الاتحاد فكرة اختطفها الغوغائية ، وأنصاف المتقين .

أما علماء الذرة ، ورواد الفضاء ، والبرزون في الطب والتسريح ، والنبات ، والطبيعة وشتى الاختصاصات فقد أثبتوا وجود الله ، وهدهم العلم إلى أن لهذا الكون قوة تضبطه ^(١) .

قال أبو عبد الرحمن : سنفترض أن (حقيقة الايمان) غير قائمة (بذاتها) من ناحية البرهان ^(٢) إلا أن لها مرجحات من خارج تبدو في ثلاثة أمور :

١ - الحاجة إلى العقيدة :

(١) من ذلك كتاب (الله يتجلى في عصر العلم) لتخبة من العلماء الأمريكيين ، وكتاب (العلم يدعو للايمان) تأليف . اكراسكي موريسون ، ويتتبع تراجم الفلاسفة والعلماء تجد أن إبيات وجود الله ثمة من ثمار معارفهم .
(٢) معاذ الله أن نساهم في عقيدتنا ، ومعاذ الله أن نشك في الحق المبين ، وإنما هذا تنازل في الاستدلال للاتباع .

ومعاذ الله أن يعلق بأذهاننا ما نفقه به المهزومون من بنى ملتنا الذين يرون ان الله في يوم ماسيكون في إحساس البشر إذا تقدم علم تحضير الأرواح .

لأن الله لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير ، والذي لا يؤمن بغير المحسوس يتنازل عن أخص خصائص الانسان ، وهناك موجودات (لا مرأه في وجودها) كالروح ، والموت ، والأثير ، ولكنها لا تحس فلو كان الحس هو المعيار ما تخلف عنه شيء .

وعدم العلم بالشيء (الجهل المطلق) .
قال (ديكارت) : ليس مع الملحد علم .

ومن لا علم له لا يصح له أن يجزم بنفي أو إثبات ، لأن من لا علم له يشك ، فهي ثلاثة أمور :

١ - إيمان بالله ينبعث من العلم به ؛ وبهذا يكون المؤمن مستيقنا وهذا ما تهضمت للمؤمنين حججه .

٢ - عدم إيمان بالله ينبعث من العلم بعدمه ، وبهذا يكون الملحد مستيقنا ، ولكن هذا ما لم يورد له الملحد اى دليل (فضلا عن القول بأن حجه غير تاهضة) ، فعلى كثرة الملحدين لا تعرف ان فيهم من يستدل على (العلم بعدم الله) ، بل مستحيل أن يوجد دليل على هذا المطلب ، وبرهاننا التحدى .

٣ - عدم العلم بالوجود أو العدم ، وهو مرحلة شك عارضة ، وسلبية في الاستدلال .
وكل ملحد إذا سأله برهانه لم تجد عنده اكثر من التسدح في أدلة الموحدين .

والاستدلال على أنه لم يعلم بالله .

ولو وقف الملحد عند هذه المرحلة (أعنى مرحلة الشك) ولم يتجاوزها إلا ببرهان لكان أعذر له في ميدان الجدل ، أما هنا فقد رجح بلا مرجح ، وهو تحكم ، فما الجزم بنفي وجود الله بأولى من الجزم بوجوده ، إذ لا دليل (للشاك) على التضييق .

إذن فعلمعد مستيقن من المستحيلات .

فالملحد اثنان :

متوقف حائر ، لا يحجب الخوض في (حقيقة الألوهية) وجازم (لا يبين عقل) ولكن بالعناد والمكابرة .

فلنأمن على كل منها (حتى يتبين مدى مايلحقنا من خسارة ، أو مانجبه من ربح ، ولكن المراهنة على هذا النحو :

(أ) مصير المؤمنين - في هذه الحياة - التمسك بالفضائل ، والأخذ بالبر والحيثية والعقلية مما يكسبه الصحة النفسية والبدنية .

أما الثاني فمصيره التحرر من الفضائل ، وتحليل المحرمات ، والجري وراء الملذات المعبرة ، والمجد الزائف مما يرهق النفس والبدن . فالخسارة - إذن - على الملحد .

(ب) إذا ذهبنا إلى أن الله موجود ضمنا حياة أبدية ، ونعيا دائما (إذا صحت حقيقة الايمان) .

وان لم تصح فهو احتياط ، لم نخسر به شيئا . أهـ .

ويرى (ابن الوزير اليميني) أن إيمان الحبيطة يتفع صاحبه يوم القيامة .

قال أبو عبد الرحمن : هذا إيمان الشاكين ، والايان يقين ينافي الشك . وإنما أوردناه تنزيلا في الاستدلال ، وأنه لا مسوغ للاتحاد لأن الايمان راجح على كل حال .

٣ - ضرورة العقيدة النفسية :

قال الدكتور (هنري لوك) : إنه عين مستشارا في مصلحة تشغيل المتعطلين ببيوروك ونيط به وضع الخطط ومراقبة الدراسات الاحصائية المستحصلة لعشرة آلاف نفس وأجرى عليهم مآقده (٧٣٢٦) اختبارا نفسيا ، فكانت النتيجة أن كل من يعتنق دينيا ، أو يتردد على دار العبادة يتمتع بشخصية أقوى وأفضل ممن لا دين له ، أو لا يزال أية عبادة (ه) .

وقال : الدين ليس ملجأ الضعفاء ، ولكنه سلاح الأقوياء ، فهو وسيلة الحياة الباسلة التي تنهض بالإنسان ليصير سيد بيئته ، المسيطر عليها لا فرسيتها . وعندها الخاضع . قال أبو عبد الرحمن : كل ماضى غريبة لفهم الألوهية في العقلية الغربية الحديثة . ومقارنات بين الايمان والاتحاد تجلى فيها صدق هذه الكلمة لـ (فولتير) : إذا كان أمام الفكرة في وجود الله عقبات فإن في الفكرة المضادة حماقات ، بيد أن الناشئة تحست لحماقات الاتحاد (دون أن تحاول تذليل العقبات) وهذه تكملة في المفاهيم والعقول . ولقد تخففت مقارنتي عن أمور هذا مخرجها :

(ه) العودة إلى الايمان

وهذه الحاجة تعرف بالبرهان العملي ، وهي فلسفة محضنة للدين الاسلامي .

قال (جورج سنيتانا) إن عقيدة الانسان قد تكون خرافية ، ولكن هذه الخرافة - نفسها - خير (مادامت الحياة تصلح بها) وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق .

قال أبو عبد الرحمن : صلاح الحياة بعقيدتنا : أنها تستجيش النفس - في استثمار عظمة الله ، ووجوده ، وإحاطته - فيكون للانسان وازع يتبثق من وجدانه .

وحاجة الناس إلى العقيدة - كما يرى (كانت) - تبدو في كونها ضانا لأصحاب الأخلاق لينالوا السعادة في العاجل والآجل ، ولهذا رأى (سكوتان) و (فيخته) تلميذ (كانت) أن الايمان بالله إيمان بالواجب ، بمعنى أن الانسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب .

قال أبو عبد الرحمن : لهذا قال شيخنا (ابن حزم) بق بالمدين ولو كان على غير دينك^(١) ، وتقول - كما قال الشيخ (مصطفى صبري) - : الله موجود سواء أصلحت أخلاق المجتمع ، أم فسدت ، وسواء أسعد^(٢) أصحاب الفضيلة ، أم شقوا .

وإنما أوردنا ذلك للتدليل على أن الايمان بالله هو الراجح (على كل تقدير) لأنه خير باطلاق .

٢ - الحبيطة والبعث :

نفترض أن الانسان شاك في وجود الله ، ولكنه يؤمن - احتياطا ! - بقى نفسه العذاب (على فرض أن مابعتقد المؤمنون حق) .

وقد عبر أبو العلاء المعري عن هذا الايمان في بيئته المشهورين فقال :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا بعث بعد الموت قلت إليكما إن صح قولكما فلسنت بنادم أو صح قولي فالخسار عليكما ويعرف هذا البرهان عند الغرب اليوم (براهنة باسكال) فعلى فرض أن عقل الانسان لا يمكن أن يؤكد وجود الله كما لا يمكن أن يفيقه : يرى (باسكال) أنه لا بد من الاختيار بين الايمان أو الاتحاد ، وهو اختيار حتمي لا دخل للإرادة فيه فإذا نتخار ؟ وأين مصلحتنا في الاختيارين ؟

(٣) مداراة النفوس لابن حزم .

(٤) موقف العقل .

الأرض - لكان ذلك دليلاً قاطعاً على أن أناساً حلوا بهذا المكان وسودوه ، وقد قيل : إن البعرة تدل على البعير (.

فنتبين بأن أناساً حلوا بهذا المكان ، وهو (دليل عقل حسي قطعي) .
وهذا ما نطالب به جماعة الملاحدين ومنكري دليل العقل .
أما صفة هؤلاء الناس وتشخيص ذواتهم ، وتبينهم بنفساتهم وسحناتهم ، فأمر فأت الحس والعيان .

ونبرز القول بأن الله يعرف بالعقل ، ولكن معرفة العقل لا تحيط بكنهه .



١ - تناقض العقلية الغربية في اعتبار العقل حجة - في إنكار حقائق الدين - وعدم اعتباره حجة في الإثبات .

٢ - أن حجة الملحد سلبية لأنها (عدم علم) وليست (علماً بعدم) .

٣ - أن الحس ليس معيار الحقيقة .

٤ - أنه لا يوجد ملحد مستيقن .

٥ - أنه لا مقلد لفكرة الإلحاد في النفوس ، ويحتمل أنه لا وجود لها في الواقع لأن من ينبغي وجود الله يثبت غيره ، إلا أن المؤمن اختار الإلاه الكامل المبيناً من كل نقص .

٦ - أن للإيمان مرجحات ، ولا مرجح للإلحاد أبينة ، بل للإلحاد أفاعه وآثاره السيئة .

٧ - أن العلم نصير الإيمان ، وأن الإلحاد فكرة اختلطتها الغوغائية .

٨ - لا تكافؤ بين أدلة الإيمان والإلحاد ، ومع التزل في الاستدلال فإن للإيمان مرجحات من الخارج .

ولو احترام العقل الحديث منطقاً لا من بأن الدليل العقلي (على وجود الله) دليل مستمد من الحس ولأنه من باب (اللزوم) ، وأقوى الأدلة ما كان من هذا الباب (كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية) وما ثبت به فهو قطعي .

يبد أن الوضعية الحديثة لم تفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد ردوا الدليل العقلي على إثبات وجود الله ، لأن الله غير محسوس .

قال أبو عبد الرحمن : إن وجود الله ثبت باللزوم العقلي المنتزع من الحس ، والمبادئ العقلية الفطرية ، وهذا اللزوم يعني وجود موجود واجب الوجود بذاته غير محتاج لغيره ، وكل من عداه محتاج إليه .
فهذه وظيفة العقل .

أما الدليل الحسي أو العقلي (على ماهية ذلك الموجود ، وكيفيته ، وقيلها للعيان) فمستحيل ، لأن الله لا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به العقول ، فالعلم به سبحانه علم بوجوده لا إحاطة بذاته ، ولا تلازم بين العلم بالوجود والاحاطة بالذات ، ولنا مثال على ذلك ، والله المثل الأعلى - كما يلي :

(لو رأينا سفينة - من زبل ، أو رمل أو رواد ، أو قمامة متلبدة يخالف لوئها لون

العقل المخلوق

(جين لوك) وزملاؤه - من طلائع المسابيين في العصر الحديث :
يرون أن العقل كالصحيفة البيضاء ثم ينتش عليها الحس معارفه ، وبغير الحس لا معرفة للعقل .

وقال (رنيه ديكارت) إن معرفة العقل أقدم من الحس وأن للعقل معرفة مستقلة عن الحس ولم ينكر (أماتويل كانت) فكرة العقل المجرد الخاص .
وقال هؤلاء العقلانيون والنقدون : إن $2 + 3 = 5$
معرفة عقلية مجردة عن الحس لأن للعقل قوانين مكررة فيه بالضرورة .
ومن هذه القوانين قانون الذاتية (الهو هو) وبه أعرف : أن الشيء غيره وأن الجزء بعض الكل ، وقد شرح شيخنا إمام الدنيا أبو محمد بن حزم هذه الفكرة في مقدمة كتابه (الفصل) .

ولقد تنق بها مصادر المعرفة البشرية :
ولقد أشاد الدكتور عمر فروخ بسبق ابن حزم للفيلسوف الألماني كانت .
قال أبو عبد الرحمن : لا ريب في سبق ابن حزم إلا أن سبقه كان تناوشا .
أما (كانت) فقد كان عميق الفلسفة مستفيضها .
وخالف العقلانيين والنقديين المسابيين من أمثال (جون لوك) و (ديفيد هيوم) .
وقالوا : إتنا ما عرفنا أن $2 + 3 = 5$ إلا بالحس ، لأننا عددنا خمسة أعيان ثم بالقياس على ما أحسنناه عددنا ما لا نهاية وإن لم يكن ما عددناه في حوزة حسنا .
فهذا أنفوج للجدل الفلسفي في العقل البشري المخلوق .
وقالت طائفة تسعى المعترلة : إن العقل يحسن ويتبحر ، وإن الناس محاسنون على أعمالهم يعطوهم قبل الشرع .
وقال أهل السنة والجماعة : لا حسن في التكليف إلا ما استحسنته الشرع .
فهذا أنفوج آخر للجدل في العقل البشري المخلوق وقالت جماهير المفتهاء : إن

للعقلى الأحكام الشرعية عللا ، أو أوصافا مضبوطة ، أو منطالات ، أو معاني من شبه وطرد ... إلخ هذه الأمور يفهمها العقل ويرتب عليها وإن لم تكن داخلية في مدلول النص المسمى .

وقال النزاع - وهم جماعة الظاهريون :

لا نستنتج بعقولنا ، ولا نستدرك بها على ربنا وما كان ربك نسيبا .

فهذا أغودج ثالث للجدل في العقل البشري المخلوق .

وقال أهل السنة والجماعة في إساءة الله وصفاته :

الصفة معلومة ، والكيف مجهول .

لأن العقل لا يدرك غير المحسوس .

ولأن التشريع يأتي بحارات العقول لا بمحالاتها .

فهذا أغودج رابع للجدل في العقل البشري المخلوق .

قال أبو عبد الرحمن : إن لنا مذهبا نستخدم فيه عقولنا في الفلسفة والأصول والجدل ..

إلخ .

وهو مذهب بلوغاء وبلورزاه لا أظن أن أحدا يستطيع أن يدفعنا عنه ببرهان .

ونحن نجعل مذهبنا في عناصر :

أولها : أن للعقل البشري المخلوق قوانين تعصمه وتحفظه عن الضياع ، فلا تقع في محال .

..

وهذه القوانين يسلم بها كل عاقل ، فهذا معنى قولنا :

إياها قانون لكل العقول .

هيب أن قائلا يقول :

(إن زيدا في صباح يوم السبت الساعة الثانية تمام المواق ١٢٩٣/١ هـ : حي

وغير حي) إن من لم يرفض هذا الجبر مجنون باتفاق لأن قانون العقل يرفض التناقض

باطلاق .

قال أبو عبد الرحمن - رضى الله عنه : لا يعني أن تكون هذه القوانين من إدراك

العقل المجرد الخالص كما يقول ابن حزم وديكارت ومالبرانش ولا يبيتر . أو أنها من إدراك

العقل غير المجرد من الحدس كما يقول لوك وهيوم وأوجست كونت وغيرهم من المسيانيين

والرضعيين (.

لأن هذا خلاف لفظي لا ثمرة وراءه .
المهم أن للعقول قوانين مسلما بها وكفى .

وثانيها : أن وظيفة العقل ليست واحدة بل له عدة وظائف سنصطلح على تسمية كل

وظيفة ونحصرها في مجالها حتى لا نضيع في اللبس والتداخل .

فأول وظيفة العقل الإدراك والفهم .

قال أبو عبد الرحمن : خذها مني فائدة علمية تشد إليها الرحال وهي : أن العقل

لا يدرك إلا ما كان محسوسا وهذا فأشد الناس إيمانا بالله يقال : إنه عالم بالله ولكن

لا يقال : إنه مدرك لله وقد أكد القرآن الكريم ذلك .

وظيفة العقل الثانية تمييز المركات ، والحكم لكل مثير بخصوص .

ومبدأ التحليل الديكارتي يقوم على هذه الوظيفة وعمل العقل في هذا المجال يسمى

ذكاء ونباهة وندهنا .

وظيفة العقل بالنسبة للتشريع إدراك النصوص وفهمها وتبني مدلولاتها .

فنحن نفهم عن الله مراده ، فلا نتقص منه بتأويل ولا نزيد عليه بتناسي أو تحليل .

إننا نفهم بعقولنا رتب مافي الكون على ما خلقه ربنا أو شرعه ولكننا لا نكيف شيئا

من ذلك ، لأن عقولنا تفهم وتابيز ولكنها لا تخلق ولا تشريع .

وثالثا وظائف العقل الحكم فإذا فهمنا ومايزنا حكمنا .

ومن هذه الوظيفة تعلم بعقولنا - ولا أقول ندرك - ما كان غير محسوس .

فالله (سبحانه) غير محسوس ولكن عقولنا علمت به حكما لا إدراكا لأننا أدركنا

بالعقل غير المجرد عن الحدس أنه لا مخلوق إلا بخالق .

فحكمنا : أن لنا خالقا - سبحانه - تشبه عقولنا ولا ندركه .

ثم بعد هذا يا عشاق الحقيقة تقول : إن قوانين العقول ثلاثة لا رابع لها البته .

ثم إن تحت كل قانون آلاف الضوابط والتواعد وقد أتناول أهمها في مناسبات

سابقة - بحول الله -

قال أبو عبد الرحمن : أرفض بشدة قول بعض المتحذلقين : إن لكل قاعدة استثناء .

بل لست أعتبر القاعدة قاعدة إلا إذا لم يشذ عنها شيء ولكن ذلك بشرطين هما :

وجود المتقضي ، وتختلف المانع .

البراهين الاجتماعية

يرد الاستاذ الغزالي على من يزعم أن البيئة العلمية تربة خصبة للاتحاد بقوله : إن الاتحاد آفة نفسية وليس شبهة علمية والذين كفروا بالله الحق لم ينشأ كفرهم عن استقامة التفكير إنما نشأ كفرهم عن عروج في الفطرة وخطل في الرأي^(١) .

ويقول العالم الفلكي هرشل : كلما اتسع نطاق العلوم كثرت الأدلة على وجود حكمة خالقة قادرة مطلقة - (٢)

قال أبو عبد الرحمن :

ونصوص العلماء المائة لكلمة هرشل كثيرة يتبعها من يريد لها في مظانها ، ومن الأمور التي تنفي القول بأن الله أكذوبة كما هو من مسلمات العقل الغربي المعاصر : أن الاتحاد لا مرجح له ، وقد رأينا هذه السانمة من قطعان الغرب يفتك فيها الانتحار والتلق والتبهار الأعصاب لأنه لا أمن لها من العقيدة وفيها مضي بينا أنه لا دليل للملحد ألبتة على عدم وجود الله ، وأنه لم يقم له دليل إثبات وجود الله ، وأنه في حالة شك .

قال أبو عبد الرحمن :

والشك ليس علما فلا يظل الشاك على شكه ، فإن لم يحصل له دليل يقيني قطعي على القضية التي يشك فيها فلا بد أن ترجح له إحدى القضيتين يرجح من خارج ، ولا ريب أنه إذا انتفى اليقين الجازم ووجد الظن الراجح فإنه يحصل به المطلب ، فهو إذن :

١ - يقين .

٢ - وطن راجح .

٣ - واحتمال لا مرجح له .

(١) ركائز الايمان بين العقل والقلب ص ٥٨

(٢) الله والعلم الحديث لعبد الرزاق توفل ص ١٩

فيكون للانسان وازع ينبثق من وجدانه فيأخذ بحجزته عن السقوط فيا لا ينبغي على غيبة من عصا السلطان، فهذا هو الوازع الديني الذي يحصي القيم والنظم . وحاجة الناس الى العقيدة كما يرى عازنويل كانت تبدو في انها ضمان لاصحاب الاخلاق لينالوا السعادة في المعاجل والآجل وهذا رأى سكرتآن و « فيخته » تلميذ كانت : ان الايمان بالله ايمان بالواجب بمعنى أن الانسان اذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب .

قال ابو عبد الرحمن : وهذا قال شيخنا : تق بالمثنين ولو كان على غير دينك ، وتقول كما قال الشيخ مصطفى صبري : الله موجود سواء أصلحت اخلاق المجتمع ام فسدت وسواء أسعد أصحاب الفضيلة ام شقوا وإنما اردنا ذلك للتدليل على ان الايمان بالله هو الراجح على كل تقدير وأنه لا مسوغ للاتحاد ولا سند لدول الاتحاد في قسوتها على المؤمنين وتحمسها بكل ظلم ، ولا انسانية في معاداة الله والفتك في المؤمنين لأن الايمان خير على كل التقديرات .

٢ - برهان الحيلة والبحث :

وهو أن يكون الانسان شاكاً في وجود الله ولكنه يؤمن احياطاً لبقى نفسه العذاب على فرض أن ما يعتقد المؤمنون حقاً وقد عبر ابو العلاء المعري عن هذا الايمان في بيتيه المشهورين :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا بحث بعد الموت قلت اليكما
إن صح قولكما فلسنت بنادم أوصح قولك فالفسار عليكما
مراعاة بسكال :

على فرض أن عقل الانسان لا يمكن ان يؤكد وجود الله كما لا يمكن ان ينفيه يرى بسكال انه لابد من الاختيار بين الايمان أو الاتحاد وهو اختيار حتمي لا دخل للارادة فيه ، فإذا نختار ؟ وابن مصلحتنا في الاختيارين ففراهن على كل منها حتى نتيقن مدى ما يلحقنا من خسارة او مانجته من ربح ولكن المراهنة على هذا النحو :

أ - مصير المؤمن في هذه الحياة التمسك بالفضائل والاخذ بالمتع الروحية والعقلية مما يكسبه الصحة النفسية والبدنية ، أما الثاني فمقصيره التحرر من الفضائل وتحليل المحرمات والجري وراء الملذات العابرة والمجد الزائف مما يرهق النفس والبدن فالحسارة اذن على الملحد .

فاتباع الظن الراجح هنا واجب ومقدم على مجرد الاحتمال وإنما نهينا عن اتباع الظن اذا كان معارض يقينا أو ظناً راجحاً .

قال ابو عبد الرحمن :

وعلى فرض انه لم يثبت وجود الله وأقول فرضاً تنزلاً في الاستدلال والا فمعاد الله أن نسامد في عقيدتنا ، والله المستعصم فيما بقي : فان الراجح وجوده برجمات من الخارج وهذه المرجحات تبدو في ثلاثة أمور هي :-

١ - برهان الحاجة الى العقيدة وهو المعروف بالبرهان العملي .

٢ - برهان الحيلة والبحث .

٣ - أن العقيدة ضرورة نفسانية .

ونتناول كل واحد من هذه الأمور بالتفصيل .

١ - برهان الحاجة الى العقيدة :

قال أبو عبد الرحمن :

وبرهان الحاجة الى العقيدة امر قفاه اصحاب النظر والتعليل في الوحدة الدينية والسياسية والاجتماعية الترتبية على استعمار الرقيب القريب الواحد - جل شأنه - وقفوا هذا الملحظ إنما يعد فلسفة للدين الاسلامي محضة ولن نخوضه لانه يستبد بنا ، ولأنه موضوع فضفاض فيه متسع للكلام الجرائد أو هذر الصحف بيد اننى احاول في هذا المنزلق الخطير ان يكون بحثي كلمة ومعناها دون تحذلق وتصنع لنختصر الطريق لطالب الحقيقة ولتكون تقريراتى خطوطاً عريضة إن طلبت وجدت ، وهذا أجدى من الأسلوب الأدبي العائى الذي يداعب العاطفة ولا يتلاصق مع العقل .

قال ابو عبد الرحمن : هبهم يقولون عن هذه الحقيقة إنها خرافة ، ولكن هذه الخرافة في الواقع خير ومصلحة .

قال جورج ستينا : إن عقيدة الانسان قد تكون خرافية ولكن هذه الخرافة نفسها خير مادامت الحياة تصالح بها ، وصالح الحياة خير من استقامة المنطق (٢) ومعنى صلاح الحياة بهذه العقيدة : أنها تستجيش النفس في استشعار عظمة الله ووجوده واحاطته ، (٣) انظر تعريف الاستاذ الياس نجمان حكيم بكتاب الخواطر بسكال يراث الانسانية ٨١/٢ وكتاب بسكال للكتور نجيبي بلدي ص ١٥٧ فيما بعدها .

١ - تناقض هذه العقلية في اعتبار العقل حجة في انكار حقائق الدين وعدم اعتباره حجة في الاثبات .

٢ - أن حجة الملحد سلبية يردها ان عدم العلم بالشئ لا يساوى العلم بعدمه .

٣ - أن الحس ليس هو وحده معيار الحقيقة .

٤ - أنه ليس مع الملحد علم وإنما هو شاك وأنه لا يوجد ملحد مستيقن .

٥ - أنه لا مفر لفكرة الاتحاد في النفوس ويحتمل انه لا وجود لها في الواقع لان من ينفي وجود الله يثبت غيره الا ان المؤمن اختار الاله الكامل المبرأ من كل نقص وعيب .

٦ - أن العلم نصير الايمان وان الاتحاد فكرة اختطفتها الغورغائية .

٧ - أن الايمان مرجحات ولا مرجح للاتحاد ألينة بل للاتحاد آفاته وآثاره السبئية في المجتمع وفي حياة الفرد وعايئه .

٨ - لا تكافؤ بين ادلة الايمان والاتحاد .

الادراك العقلي

مسألة وجود الله من مسائل ما بعد الطبيعة وقد قيل : ان عالم ما بعد الطبيعة درج في غير عشه ، ويرى بختر ان هذا العلم مستحيل لأنه وراء حواسنا فيجب ان يترك بمضيعة وبعد من سقط المتاع (٧) .

وكثيرون من المؤمنين والمحمدين لا يرضون النقاش العقلي في الماورائيات ، ويختلف وجهات نظرهم في عدم هذا الرضى .

قال ابو عبد الرحمن :

وبحسبنا أن نضع الضوابط التي نحكم بها منهج العقل في استدلاله على وجود الله وذلك على هذا النحو :

١ - أن الدليل العقلي على وجود الله دليل مستمد من الحس والواقع والتجربة ونبتيق من مبادئ العقل الاولى التي يسلم لها كل عاقل وهو يدل على وجود الله من باب اللزوم العقلي ، وأقوى الادلة ما كان من هذا الباب كما قال ابن تيمية ، ومأيت به فهو قطعي .

٢ - ان الوضعية الحديثة لم تفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد ردا الدليل العقلي

(٧) مبادئ الفلسفة ترجمة احمد امين ص ١٤ - ١٥ .

ب - اذا ذهبنا الى ان الله موجود ضمنا حياة أبدية ونعيا دائما اذا صحت حقيقة الايمان وان لم تصح فهو احتياط لم نخسر به شيئا (٦) ويرى ابن الوزير اليسى في كتابه (ايثار الحق على الخلق) ان ايمان المبيعة ينفع صاحبه يوم القيامة .

قال ابو عبد الرحمن :

والصحيح ان ايمان المبيعة ايمان الشاكين ، والله إنما مدح المؤمنين الموقنين والرسول صلى الله عليه وسلم يتعوذ من الشك ويقدمه في دعائه على الشرك ، وإنما اوردناه هنا تنزيلا في الاستدلال وأنه لا مسوغ للاتحاد ألينة وأن الايمان راجع على كل حال .

٣ - العقيدة ضرورة نفسية :

ذكر الدكتور هنري لك أنه عين مستشارا في مصلحة تشغيل المعطلين بنويورك ويطب به وضع الخطط ومراقبة الدراسات الاحصائية المستحصلة لعشرة آلاف نفس واجرى عليهم ما قدره ٧٣٢٦ اختبارا نفسيا فكانت النتيجة ان كل من يعتقد دينا او يتردد على دار العبادة يتمتع بشخصية اقوى وافضل من لادين له او لا يزال اية عبادة - (٥) .

وقال :

الدين ليس ملجأ الضعفاء ولكنه سلاح الاقوياء فهو وسيلة الحياة الباسلة التي تنهض بالانسان ليصير سيد بيته المسيطر عليها لا ترستها وعبدتها الخاضع (٦) . وثامن تلك الامور التي نرد بها مفهوم العقل الحديث عن فكرة الالهية : أن أدلة الموحدين والمحمدين غير متكافئة ولهذا قال فولتير :

اذا كان امام الفكرة في وجود الله عقبات فان في الفكرة المضادة حماقات ، ولهذا

تخمسوا لحماقات الاتحاد دون ان يحاولوا تدليل العقبات وهذه نكسة في المفاهيم والعقول .

قال ابو عبد الرحمن :

كل ماضي غريبة لمفهوم الالهية في العقلية الغربية الحديثة ومقارنات بين الايمان والاتحاد تخضعت عن امور موزجها كما بلى :

(٤) العودة الى الايمان للدكتور هنري لك ص ٢٦

(٥) المصدر السابق ص ٢٩

(٦) قصة الفلسفة الحديثة للدكتورين احمد امين وزكي نجيب محمود ٦٠٨/٢ الطبعة الرابعة .

برهانان نفسيان

إذا لامستك نفخة من نفحات الله وهرعت الى بيوت الله مؤديا صلاتك فانه يتل امامك كل شيء نسيته منذ ان تكبر تكبيرة الاحرام فان لم يكن ثمة شيء نسيته فانها تتل امامك ذكريات الطفولة او تتل امامك الاعذار التي ستواجهها عاتيا عليك ، او تتل امامك المعجج التي ستعرض بها مخالفتك في رأي ما وهكذا وهكذا لا بد من احساسيس تشغلك عن صلاتك حتى ولو كانت نكتة تستدر ابتسامتك في الصلاة ولو لم تكن في صلاة ما مثلت امامك .

الا ترى في هذا دليلا على ان وجود الشيطان حق وان ابليس مسلط عليك بوساوسه وان الجراء في الآخرة حق ، انه برهان نفسي لامية فيه بدليل انك لو كنت في جلسة شاعرية لكنت في وعي تام بجلستك متفاعلا معها غاية التفاعل ، ذلك انك في هور ابليس يريد ان يلهيك عن عزائمك فكيف يلهيك وانت في هور ؟ ان المصغر لا يصغر .

وان المرء اذا حزبه امر حقق قلبه الى ربه اما بدعوات من الشياط واما بتلاوة قرآن واما بسجادات لله ، افلا يكون هذا برهانا نفسيا آخر على وجود الله ؟ اجل انهم يقولون : وجود النظام دليل على وجود الماء وان في النظام الى الطاف الله وكفنه شاهدا ، ذلك ان احدنا يصاب بغيان يعيش عقله فيحس بالموت او يحس بفتور يظن انه اجله فيشع بنفسه شحا عظيما ويخاف من الموت وليس ذلك خوفا على بنات له كزغب القطا لم يخلف لمن مالا ويستركهن اشد افلاسا من طنبور بلا وتر . ولكنه يخاف ان يلقى الله بأوضاع ومعاص كالجهال ويسوف في نفسه ان نجا من الموت ليعودن الى رشده ، انه برهان وجود الله وهذا الخوف نذارة من الله .



على اثبات وجود الله ، لان الله غير محسوس وعلى مذهبهم هذا نقول : ان وجود الله ثبت بأدلة منتزعة من الحس فيلزمهم الايمان به اما الاحاطة بذات الله فأمر لم يكلفه والعقل والحس عاجزان عن ذلك .

وباللزوم العقل المنتزع من الحس والمبادئ العقلية الفطرية ثبت وجود موجود واجب الوجود بذاته غير محتاج لغيره وكل من عداه محتاج اليه فهذه وظيفة العقل ، اما الدليل الحسي او العقل على ماهية ذلك الموجود وكيفية وتشابهها للعيان فمستحيل ، لان الله لا تدركه الابصار ولا تحيط به العقول فالعلم به سبحانه علم بوجوده لا احاطة بذاته ولا تلازم بين العلم بالوجود والاحاطة بالذات ، ولنا مثال على ذلك والله المثل الاعلى - كما يلي : لو رأينا سفينة من زبل او رمل او رماد او قمام متلبد تخالف لون الارض لكان ذلك دليلا قاطعا على ان اناسا حلوا هذه المحل وسودوه وقد قيل : ان البعرة تدل على البعير ؛ فيتبين وجود اناس حلوا هذا المكان وخلفوا تلك الآثار : دليل عقلي حسي قطعي وهذا مناطل به جماعة الملحدين ومنكري دليل العقل .

أما صفة هؤلاء الناس وتشخيص ذواتهم وتفسيرهم بقسماتهم وسحناتهم فأمر فات الحس والعيان وبهذا توجز القول : بأن العقل يعرف الله ولكنه لا يحده .

٣ - لا ريب ان في بعض الطرق العقلية مخاوف وانها غير مأبونة ومن تلك الطرق ما يسميه علم الكلام بالمطالب السبعة (٨) .

وما ينبغي على مثل هذه المطالب فكما قال ابن تيمية - رحمه الله - : اما ان يطلع المستدل على ضعفها واما ان يلزم لها لوازم معلومة الفساد في السرعة والعقل (٩) .

٤ - سنبحت أدلة وجود الله ونقارنها برود الملحدين فمنها ما سنده ومنها ما سنده ولن نخرج عن شرط شيخ الاسلام ابن تيمية فلا نقبل الا ما انتقلت العقول على صحته وكان شرعا .

قال ابو عبد الرحمن : ولا يقولون قائل : ان اتفاق العقول مطلب متعذر فان المبادئ العقلية الفطرية متفق عليها ولا ينكرها الا من عنت له شبهة افسدت عقله ونظرو .

(٨) راجع كتاب : آيات الله في الاتفاق للاستاذ محمد أحمد المدوي ص : ٣ - ٤ .
(٩) موافقة صحيح المنقول لشرح العقول لابن تيمية ج ١ ص ٢١

البرهان الأنطولوجي "الموجودي"

ان ديكارت الذي دعا الى اقامة المناهج العلمية في البحث والتأليف على ما يتبين من الافكار الواضحة المتميزة : اصطنع الشك في تلقى كل حقيقة بحيث لا يثقها تقليدا بل بالغبلة والنقد :

وأصبحت الحقيقة عند ديكارت : اليقين بأنه موجود لانه يفكر ، انا افكر اذا انا

موجود .

وحقيقة انا افكر اذا انا موجود بنى عليها ديكارت هذه الامور :

١ - انا ناقص لاني ، وانا افكر كنت اشك والشك ادنى مرتبة من اليقين ، فهو نقص ، وانا متناه لاني كل لحظة اعرف مالم اعرفه قبلا .

قال ابو عبد الرحمن : المتناهي هو ما يقبل تجدد الاضافات او السلب واللامتناهي هو ما كان يكاله بحيث لا يقبل تجدد صفة لم تكن له قبل ذلك .

المتناهي : ماله اول وآخر واللامتناهي ليس له اول ولا آخر .

٢ - لدي فكرة الكامل اللامتناهي في جملة افكاري لاني عرفت انني متناه غير كامل ولن اعرف ذلك من نفسي ما لم تكن لدي فكرة عن وجود اكمل من وجودي عرفت بالقياس اليه ما في طبيعي من عيوب .

قال ديكارت في التأمل الرابع :

حين اعتبر نفسي شاكاً اي حين اعتبر شيئاً ناقصاً يعتمد على سواء تعرض ذهني بقوة في التميز والوضوح فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره اهـ .

قال ابو عبد الرحمن : والمنطق الصوري القديم يراعى القسمة العقلية في فرض الاحتمالات فاذا تصور ان فلانا كامل من بعض الوجوه كان تمام القسمة العقلية التصورية التصور لا تضاد ذلك الكامل من بعض الوجوه ، او ان يكون معلوم الكمال من جميع الوجوه فكامل مطلقاً وبغير كامل مطلقاً وكامل من وجه او من بعض الوجوه هي تمام القسمة العقلية ، فذلك دليل على ان العقل لا يتصور شيئاً الا ولديه فكرة عن تضاد ذلك الشيء .

أمين وكال الحاج ، فاستخلصت من ذلك الصورة الصحيحة لمذهب ديكارت بالتنظيم الذي سبق ، والله الحمد على ذلك .

وثالثها :

أنتى شديد الايمان بما تقرر في دراساتنا الأصولية من أن حكمك على الشيء فرع تصوره ، وأن الأستاذ الكبير العقاد رحمه الله لم يعط الا صورة مبسطة غير متكاملة عن هذا البرهان في كتابه (الله) فكيف يتيسر الحكم له أو عليه قبل تصوره بكامل تدرجاته ؟

ورابعها :

أن هذا الدليل يسمى وجوديا لأنه منبثق من وجود الانسان بل من أخص خصائصه وهو التفكير كما مر آنفا ويسمى أوتولوجيا لأن القديس أنسلم الأوتولوجي هو الذي صاغه في صورته الأولى ، ولكن ديكارت جعله حقيقة علمية وتوسع في شرحه .

وخامسها :

أن هذا البرهان يسمى بالبرهان الوجودي أو الأوتولوجي أو برهان الكمال أو الاستكمال أو المثل الأعلى أو الاستعلاء ، فافهم هذه التسميات لتعرف مدلولاتها في كتب الفلسفة .

وسادسها :

أنتى سأذكر جميع الاعتراضات والانتقادات الواردة على هذا البرهان ثم أحقق ما يصح في خضم ذلك العراك الفكري .

وسابعها :

أنتى ملتمس في نصوص الدين ما عصاه ينفى ذلك البرهان أو يثبت ، وبقرار الحكم فيما لو صح أن هذا البرهان لاجبات وجود الله من الناحية العقلية لم يكن من طرق السالف هل نستدل به أم نرده ؟!

وثامنها :

أنتى مسلط بعض الأسئلة التي تكشف عن غوامض ذلك البرهان لتجلى صورته الحقيقية وبأدب بهذه النقطة الأخيرة .

تساؤلات في هذا البرهان :

قال أبو عبد الرحمن :

٣ - تصوري لكامل غير متناه ليس مجرد تصور له في الواقع بل وجود الأعظم الاكمل في الحقيقة أكثر من مجرد وجوده في التصور ، لأنني اذا تصورت كاملا فمن مقتضيات الكمال الوجود وغير الوجود غاية في النقص فكيف اتصور كاملا ما كان غير موجود ؟!

ولأن تفكيري يستلزم اشياء افكر فيها إذ لا وجود لفكر لا يكون تفكيرا في شيء .

٤ - تصوري لكامل لامتناه من الذي اودعه في عقلي ؟ لابد ان يكون واهنا هذه الافكار كاملا لامتناهيا لأنني اثبت فيما مضى أنني ناقص متناه ، لان معتداتي عن كامل لامتناه لا يمكن أن تصدر من غير الكامل المتناهي الذي هو أنا ومن قوانين العقل أن ماهو أكبر لا يمكن ان ينتج عما هو اقل .

٥ - اذا فوجود جوهر (١٠) لامتناه اذلي منزوع عن الغير قائم بذاته يحيط بكل شيء قادر على كل شيء حقيقة يقينية بدئية في منتهى الوضوح والتميز .

وقال ابو عبد الرحمن : ليعني عني عشاق الحقيقة امورا :

اولها :

انني محفظ بتعبيرات ديكارت كتسميته الله جوهر ، وان لم يكن تعبرا سلفيا وهذا لاستغريب من ديكارت المسيحي فلا يأخذن علي اخواني السالفون ذلك واحتفاظي بتعبيرات ديكارت او غيره ضروري حتى لا يكون ليس في فهم مذهبه ؛ وخطر الاشياء اكثر ، ومع ذلك فحامي الفكر ليس بكافر .

وثانيها :

أن نقاد هذا الدليل الوجودي من (كانت) إلى الشيخ مصطفى صبري كلهم لم يههوا هذا الدليل .

والذين حكوا أيضا هذا الدليل لم يصوروه على الصحيح فأثرت أن أنتج ما وقع بيدي من مؤلفات ذكرت هذا الدليل معتمدا على ترجمة تأملات ديكارت للذكورين عثمان

(١) عبارة الجوهر ترد في كلام الفلاسفة قديما وحديثا ، وهي تسمية غير شرعية والله لا يوصف الا بما وصف به نفسه سبحانه وتعالى .

ورابعها :

أن الحكم بأن الشيء لا يخلق نفسه بديهية عقلية .

الكمال من الأكمل :

ولا يمكن أن تكون فكرة الكامل الالمتناهي حاصلة من محيطي ويتبعني ، لأن هذه

الفكرة حاصلة من غريزة العقل لدى فان حصلت الفكرة من مجموع محسوساتي وتجاذبي في محيط هذه الحياة وذلك المجتمع إلا أن محيطي لم يودع في تلك الغريزة غريزة العقل

ففرق بين هذا وذاك .

واللاداي فيها قطعاً ليسا علة في حفظ وجودي أو خلقي لأنها يقيناً ، وفي وجودها

لا يملكان ديمومة وجودي ، فكيف يستطيان خلقي ولا يستطيعان حفظ الخلق ؟!

إن موتى ليس بفعلها فكذاك حياتي ، ولا يجوز لي أن أتوهم عللاً كثيرة أخرى تعاونت على إيجادي وتلقيت من إحداها فكرتي عن صفات الكمال ومن الأخرى فكرتي

عن كمال آخر يشتم من مجموع هذه الكالات فكرة الكمال الالمتناهي التي أنسبها إلى الله ومعنى هذا أن جميع هذه الكالات توجد حقيقة في جهات الكون ولكنها لا تتم في موجود واحد .

لا يجوز لي هذا التوهم لأن الكمال الالمتناهي من مقتوانه الوحدة أو البساطة أو امتناع المفارقة .

الكمال الالمتناهي هو أن يوجد في موجود واحد فان تفرق في موجودات لم يكن كل

موجود منها كاملاً ، ففكرة الكمال الالمتناهي تنخرم إذا تصورنا أنها في موجودات متعددة .

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا مفترق الطريق بين من يقولون بالنسبية الوجود واجبه وممكنه ، وبين أهل وحدة الوجود ، وليس معنى هذا إنكار الأسباب والعمل وأن الشيء يحدث من عدة عوامل ، ولكن

ما لا يصح قطعاً : أن لا تنف كل العوامل عند لا متناه واحد ، وإيضاح هذا في برهان العملية الذي سندكره مستقبلاً إن أعانني الله وفسح في عمري وبالله أتأيد .

ولما تفينا أن يكون في العالم جهة واحدة فيها الكمال الالمتناهي وجب ضرورة أن يكون ذلك الموجود الالمتناهي موجوداً في غير العالم يتميز عليه بكل صفات الكمال المطلقة

الالمتناهية لأن الكمال لا ينتج إلا من أكمل .

لا مراء في أن في طبيعة الفكر الانساني الجبلية استكشاف العمل والأسباب فأنا المفكر

لدي فكرة الالمتناهي فمن الذي أودعها فكري ؟

يقول ديكارت : هو الله الكامل الالمتناهي ، فتأني الاستفسارات هكذا ؟

لماذا لا تكون هذه الأفكار تحققت بواسطتها من صميم أنفسنا ؟

ولماذا لا تكون هذه الأفكار تحققت من محيطنا ووسطنا والدنيا أو أي شيء آخر في

هذا العالم ؟

ولماذا كانت هذه الأفكار لم تتحقق ألا بواسطة موجود غير العالم ؟

ولماذا اشترط لذلك الموجود الكمال والالمتناهي ؟

الشيء لا يخلق نفسه :

لو كانت فكرة الموجود الواجب الكامل الالالمتناهي مستقلة عن غيري منتبئة بفعل لا كنت أشك في شيء ولا أستهني شيئاً ولا أقتر إلى كمال . كنت أخلق نفسي على منتهى

الكمال ولكن هذا لم يحصل لأمر :

أولها :

أن معرفتي تترقى في كل يوم في مراتب الكمال فهذا الارتقاء في المعرفة دليل على وجود النقص فيها مما يجعل الخطأ يشرب إليها ، ففي طبيعة الانسان أشياء كثيرة بالقوة لم تتحقق بعد فعلاً والكمال حقاً هو وجود القوة والفعل في آن واحد وهذا ليس إلا الكمال الالالمتناهي .

وثانيها :

أن معرفتي منها ارتقت في مراتب الكمال لا أستطيع أن أتصورها لا متناهية بالفعل لأنها لن تبلغ درجة ليس بعدها من زيادة .

وثالثها :

أن استمرار وجودي من لحظة إلى أخرى يحتاج إلى تعليل ، فكيفني موجوداً منذ لحظة إلى أخرى ليس سبباً لكوني موجوداً الآن مالم تكن شمة قوة تخلقت خلقاً جديداً ، لو كنت خلقت نفسي في البداية لوجب ان أخلقها من جديد في كل لحظة تربي ولكن المشاهد أن الانسان محكوم بحتميات القدر ، والذي يخلق نفسه يستطيع أن يحتفظ بديمومة هذا الخلق .

فهل شمة من يدراً الموت عن نفسه ؟!

المعجزة الكونية والواقع التاريخي المتواتر ومعجزة القرآن المعنوية العظيمة ومعجزة الأمية في التشريع والحقائق القطعية التي يعجز عن تحصيلها تواضع البشر فكيف بأبي لم يزل كتابا ، ولم يخطه يمينه ، ولم يتلمذ على دكاترة ، ولم يزل مؤهله في جامعة ، ولم تكن له أسفار ، وما كان أعداؤه يتهمونه بكذب .. صلوات الله وسلامه عليه ١٢

قال أبو عبد الرحمن :

وإذا فمحصلات العلم بالترتيب الذي نقره ، وهي أن حقائق الشريع حكم على كل مصادر المعرفة ، شريطة أن يثبت تلقينها عن الشارع وأن تصح الدلالة وهي حقائق يقينية قطعية نهائية ، لأن العقل كما قلنا يدرك نفسه ويدرك حاجته إلى الأكمل ، وقد تأيد له بالمعجزات التي ذكرناها آنفا : أن هذه النصوص صادرة عن « الكمال المطلق » فهو مضطر إلى الاستسلام لحقائق الدين ، فان عنت له شبهة تشككه في شيء من حقائق الدين عاد إلى ضوابطه الأولى :

١ - نفسه .

٢ - إيمانه بالكمال اللامتناهي .

٣ - احتياجه إليه .

فكيف يدعي الكمال من كان ناقصا ؟ وكيف يلغي حقائق الشريع من يعلم أنها من الكمال اللامتناهي ؟ وكيف يستقل عنه بالعرفه من كان محتاجا إليه ؟

حنا إن العقل يناقض نفسه إن تناسى ضوابطه الأولى وإذا نسي فليس النزاع في أن العقل يحصل للعلم وإنما النزاع في أحكام ضوابط العقل وقوانين هدايته وفي غير هذا مجال التبسط .

قال أبو عبد الرحمن : ولا يأخذن علي أحد تعبري بالكمال عن حقيقة الألوهية .
قال أبو العباس ابن تيمية - طيب الله ثراه :

« وثبت معنى الكمال قد دل عليه القرآن بعبارة متنوعة دالة على معان متضمنة لهذا المعنى فما في القرآن من إثبات الحمد له وتفصيل محامده وأن له المل الأعلى وإثبات معاني أسامته ونحو ذلك كله دل على هذا المعنى ، وقد ثبت لفظ الكمال فيما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير « قل هو الله أحد الله الصمد » : أن الصمد المستحق للكمال وهو السيد الذي كمل في سؤده والشريف الذي قد كمل في شرفه ... إلخ .

إذن فالكوجيتو الديكارتية تنخفض عما يلي :

١ - أن ديكارت يفكر .

٢ - أن ديكارت موجود .

٣ - أن الله « الكامل اللامتناهي » موجود .

٤ - أن العقل البشري نور فطري فهو المصدر الأولي من مصادر المعرفة ، ومعرفته يقينية لأنها مستمدة من الكامل اللامتناهي ، وبينية على « صدوقية الله » كما في تعبير ديكارت - والله أعطانا العقل لتدرك به الحقيقة ، فلا بد أن تكون معرفته يقينية ، لأن الله لا يحد عنا ، لأنه الكامل اللامتناهي .

قال أبو عبد الرحمن : مصادر المعرفة التي يبحثها علم المنطق كثيرة ، إلا أن الخلاف في أولوية بعضها من بعض وكونه حكما على بقية المحصلات للعلم ، فالمصدر الأول عند (المليون) كتابهم فإن كان يهوديا فالثبوت ، وإن كان مسيحيا فالأنجيل ، وإن كان مسلما فالقرآن والحديث وإن كان باطنيا فقول الامام المصوم وهكذا .

والصوفيون يقدمون مصدر الالهام والكشف والأحلام والاشراق ولهذا كثر عندهم التخريف .

والعقلانيون يقدمون معارف العقل حسب ضوابطه ، والمادنيون وأهل المنطق الوضعي يقدمون معارف الحس والمجربات ويحترفو الأدب يقدمون بيت الشاعر ! ... والحسبياتيون وإن اختلفت تسمياتهم يترأون بكل هذه المصادر .

قال أبو عبد الرحمن : والذي ندین الله به أن لكل مصدر وظيفة ، والعقل لا يحيل شيئا منها ، ولكنه قد يحيل بعض ما ينسب لها من معارف تكون ادعاء كاذبا ، ويعتقد جازمين بأن العقل نور من الله غير محجور عليه الوصول إلى حقيقة إلا أن رقيه في درج الكمال رهن جوه الطبيعي والنفائي ورهن مكسباته من الغرائز الفطرية والمعطيات الحسية والتجريبية وما أشبه ذلك .

ولهذا فالتقول العقل هو الحكم على المعارف النفسية التي تنبثق من المحسوسات والترقيات العلمية ، لأنه الذي يميز صحيحها وسقيمها ويكفي أنه من أهم شروط التكليف ، بل كلها تعود إليه وخير معارف العقل ما استخدمه من غريزته الفطرية المشتملة في احتياجه إلى الأكمل أيضا ، فما صدر عن الكمال المطلق من نصوص سمعية أيدتها

٤ - إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال وإثبات جمعه كل كمال يتوقف على كونه موجودا فهذا دور ومصادرة على المطلوب لأن النتيجة هكذا : « الله موجود لأنه موجود » ! وفي قواعد المنطق « صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها » .

٥ - ديكارت مخطيء في تصوره « لامتناهيا » لأنه يمتنع على العقل تصور اللامتناهي .

قال أبو عبد الرحمن :

الايان بوجود الله ووحديته وكماله فطرة ضرورية ، والايان بالله يعني عن الأدلة المنطقية ولكننا نرى هذه الأدلة العقلية تفيد في إقناع من تغيرت فطرته واعتورت عقله النسبه ، وما أكثر هذا الصنف اليوم ، والايان بوجود الله هو معتقد من سلمت فطرته كما أنه معتقد العلماء البارزين في التشريع والطب والنبات أما الاتحاد وخاصة في شرقنا العربي فهو مزلة الفتايق الذين تعالوا على الفطرة ، ولم يصلوا إلى مستوى المعارف بأسرار هذا الكون المكشفتين حقائقه من علماء الطبيعة ، فتساقطوا حيارى تائهين بسطحياتهم وبماظهم معا والايان بوجود الله : تضمنته لنا لفئات القرآن الكريم الشرعية ، وإنما بدأت بالليل الأرتطولوجي وهو - على قوة ما فيه من إقناع - من أضعف الأدلة لأصعد بمقول الشاكين من الثنوي فالأقوى .

ودليلي على ان الايمان دين العلماء تلك النصوص الكبيرة من كلمات هؤلاء المختصين في شتى معارف الطبيعة يوجون فيها الاعتقاد بآله خالق له الكمال المطلق . وهذا « يورى جاجارين » رائد الفضاء الأول يعلن هذه الحقيقة بشاهد عقله لا برؤية بصره لا سأل الملاحدون : هل رأيت الله ؟

والايان بالله سنددل عليه في مباحثنا الأولى بشتى الدلائل ، ثم نعتد مجالس المناظرة من يترقون بخالق غير الله كالمادة العجاء او المصادفة او الطبيعة ، وذلك في أبحاثنا الأخيرة ولقد تعلمت من جدل شيعي أبي محمد « الانصاف » فامتنح الأدلة التي يصح الاستدلال بها على معتقدي فلا أركن إلا إلى أصلها وأقواها وأظهرها ، وسأحضى بالاعتراض الجيد الواقعي وسأمتحنه أيضا حتى أعرف وجهه لأن المراد من طول الجدل غلبة الأدلة وأرجو الله أن يتقل بذلك موازيني إذا لقيته وأنا أقرر ما أكون إلى عفوه ورحمته . وحري بمن طلب الحقيقة أن لا يشوي سهمه !

البرهان الوجودي على المحك :

فكرة الكمال اللامتناهي قال بها « أنسلم » وانتقدها عليه « جونيلون » في كتابه « الدافع عن الاحق » وكان أنسلم كثير التيكيت للأحق ، ويعنى به الملحد . وقال به « سنت انسله م » وانتقد عليه . وقال به الأسقف كنتربري « أنزيلم » وقد أعجب به كل من المذكور عثمان أمين والأستاذ العقاد وانتقده الدكتور محمد البهسي ، والشيخ مصطفى صبري ، وقيلها توماس الاكوينى فلم يعترف بصحته ، وكذلك التجريبيون من أمثال توماس هوبز وجاسندي وارنولد وغيرهم من اللاهوتيين ، إلا أن الذي تصدى لنقده هو عازنويل كانت واعتراضاتهم على هذا البرهان كما يلي :

١ - لا مشاحة في تصور العقل للكمال اللامتناهي لأنه متناه غير كامل وتكثير الواحد بالتقسمة العقلية امر مسلم به ولكن هذا التصور لا يكفي في إثبات وجوده وقول ديكارت ان تصور الكمال اللامتناهي يستحيل على فرض كونه غير موجود : مبرود بما تقرر في المنطق أنه لا حجر في التصورات !

ألا ترى أن التصور فيه مسع للموجود والمعدوم ؟ وإذن فالوجود وجودان : وجود في التصور ووجود في الخارج أي الواقع ومعنى هذا أن الذهن يتصور المعدوم موجودا فيكون موجودا في الذهن معدوما في الواقع .

٢ - ما يثبت هذا البرهان الوجودي هو استحالة اعتقادنا أن الله غير موجود وأن وجود الله شيء لا ينفصل في تفكيرنا عن اتصافه بالكمال ولكن البدئي : أن عدم قدرتنا على الاعتقاد في عدم وجود الله : ليس سببا وجبها للاستدلال على وجود الله وأن عدم هذا الانفصال في تفكيرنا لا يثبت أن هناك عدم انفصال في الواقع !

٣ - غير مسلم لأهل الدليل الوجودي أن الوجود صفة كمال لأن كلمة موجود وهي تبدو كأنها محمول إلا أنها في الحق ليست من المحمولات إن الوجود معناه وضع الذات ، قال كانت :

« إن تصور عشرة دولارات شيء ، والتقول بأن لدينا عشرة دولارات في محفظتنا شيء آخر ومن الناحية التصورية لا اختلاف بين الدولارات العشرة الموجودة والدولارات العشرة المتصورة والاختلاف الوحيد هو أن الأولى موجودة بينما الدولارات العشرة المتصورة التي تتصف بنفس الخصائص بنفس صفات المال غير موجودة .

إذا تصورت عشرة دنانير لم يلزم من ذلك ان تكون تلك العشرة موجودة فوجود الشيء المتصور غير محتوم .

وجوابي عن هذا :

ان وجود الشيء المتصور غير محتوم دعوى صحيحة ، ولكن نقول أيضا ما تختم تصوره لابد ان يكون موجودا فعشرة الدنانير غير محتوم تصورها فوجودها ايضا غير محتوم اما الكمال المطلق فتصورنا له محتوم ، فان من امعن النظر في تدرجات الكمال في الظواهر الكونية لرأه حتما ان يتصور الكمال المطلق ، لان طلب العملة الكافية من قوانين العقل في بحثه عن حقيقة قال « لا يبتز » في « الموندولوجيا » التي عرّبها الدكتور جورج طعمه ص ١٢١ « ان عمليات عقلنا تقوم على مبدئين كبيرين مبدأ التناقض الذي بالاستناد اليه نحكم بالخطأ على ما احتوى تناقضا وبالصححة على ما هو مضاد او متناقض للخطأ ومبدأ العملة الكافية ، الذي بالاستناد اليه نعتبر ان اى امر واقع لا يمكن أن يوجد او يتحقق بالفعل واية قضية لا يمكن ان تكون صحيحة الا اذا كانت هناك علة كافية او جبت وجودها على هذا الشكل دون سواء ، مع انه في اكثر الاحيان لا يمكننا مطلقا ان نعرف هذه العمل » اهـ

والعقل لما ادرك نفسه وترقى للكمال يتقن انه يستمد هذا الكمال من كمال مطلق فوضح الفرق بين المسألتين اللتين لم يفرق بينهما « كانت » .

وقد اجاب الاستاذ العقاد بجواب آخر ولكنه غير ناهض فقال : « نستطيع ان نتصور عشرة دنانير دون ان نسلطهم وجودها في الحقيقة ولكننا لانستطيع ان نتصور كمالا لا مزيد عليه ثم نتصور في الوقت نفسه نقصا لا مزيد عليه لانه معدوم » اهـ .

قال ابو عبد الرحمن :

هذا وارد في غير محل النزاع ، لأن « كانت » وغيره من نقاد الانطولوجي لم يفصلوا بين « الكامل الالمتاهي » وبين « وجوده » في التصور ، فجائز ان نتصور كمالا « لا مزيد عليه » بأن يكون موجودا ، وان لا نتصور نقصا (لا مزيد عليه) بأن يكون معدوما ولعل من الانسب ان احاور العقاد بلسان « عمانوئيل كانت » فاليكم ذلك الحوار :

قال العقاد :

لانستطيع ان نتصور كمالا لا مزيد عليه ثم نتصوره في الوقت نفسه نقصا لا مزيد عليه .

وهذا البحث في إثبات وجود الله وإن طالت ذبوله ليس إلا مقدمة لما كتبه غيرنا وما سنكتبه نحن من مباحث في التشريع لا في العقيدة لأن المستمعين بدين الله غيره لا يعرفون بأن الدين حق حتى تقسم عليهم المجعة بأن الله حق ولهذا قال بعض الملاحدة : إذا ثبت وجود الله سهل الايمان بكل شيء^١

مناقشة الاعتراض الأول :

موجز هذا الاعتراض أن تصور الكامل الالمتاهي لا يلزم وقوعه ، لأن الذهن يتصور المعدوم موجودا ولا حرج في التصورات ، فمعنى هذا :

أن الكامل الالمتاهي أي الموجود بطبيعة الحال قد لا يكون كاملا كمالا متناهيا موجودا إلا في الذهن ذهن ديكارت أو غيره ، ولا يلزم أن يكون موجودا في الواقع إلا بدليل آخر دليل غير مجرد هذا التصور^٢

فانضح أن الدليل الانطولوجي لا يفيد وحده إثبات وجود الله بل إن وجود الله اذا ثبت بدليل آخر فان هذا الدليل الوجودي يفيد في اثبات ان لله صفات الكمال الا اننا بصدد اثبات وجود الله لا اثبات صفاته .

قال ابو عبد الرحمن : هذا اعتراض مستقيم ، ولست نقده من ضعف في بنيته الا انه اعتراض على غير دعوى ديكارت اعني أن وجه الخطأ في هذا الاعتراض :

« شيء واحد هو سوء الفهم لدليل ديكارت » .

هذا الاعتراض يدفع فهمهم الذي فهموه من دليل ديكارت ولكنه لا يقوى على دفع مانعهم ديكارت وابو عبد الرحمن معا من دليل ديكارت نفسه^٣

ان ديكارت وابا عبد الرحمن عرفا ان من طبيعة فكرها النقص لانها يشكان ، ولائها يرقبان للكمال ويطلبانه ، فتيقنا ان هناك كمالا مطلقا لامتناهيا وليس هذا مجرد خيال ، ولكنه حكم واقعي مستمد من طبيعة العقل وتصوراتنا وقد قلنا : إن القسمة العقلية اى تكثير الواحد يحصر الاحتمالات من ظاهريات الفكر . ويشار اللفظ عند « كانت » - بالاضافة الى سوء الفهم لهذا الدليل - شيء آخر هو « القياس مع الفارق » .

الا ترى ان « كانت » بنفس فكرة الكامل الالمتاهي في عقل ديكارت بمسألة الدنانير فقال :

المنطق الارسطي الصوري اما الذي يستخدم المنطق في جدله ولكنه يستعلي على قيوده فهو الذي لا يحدده التوجيه .

و يدفع قوظم : بأن فكرة الكامل الالامتناهي مجرد تصور في الذهن : ان الكمال غير المطلق الذي عرفه ديكارت من نفسه يستلزم وجود كمال مطلق فهذا اللزوم العقلي هو في الحقيقة فكرة الكامل الالامتناهي ، لأن من قوانين العقل طلب العلة الكافية كما نقلنا عن « لايبنتز » أننا .

اما ان هذا الدليل يحتاج الى دليل « العلمية » فهذا له مجال نقاش يأتي في حينه . قال ابو عبد الرحمن :

وحجة « كانت » وغيره من نقاد الانطولوجي في قوله : لا يلزم من وجود المتصور في الذهن وجوده في الواقع : بديهية عقلية لفت اليها شيخ الاسلام ابن تيمية في رسالته القيمة « حقيقة مذهب الاتحاديين (ص ٦٢) من المسائل والرسائل التي جمعها محمد رشيد رضا وحققها فقال :

« الامور التي نعلمها نحن ونصورها إما نأفني لها او مثبتين لها في الخارج او مترددين ليس بمجرد تصورنا يكون لا عيانها ثبتت في الخارج عن علمنا واذهاننا كما نتصور جبل ياقوت وبحر رقيق وانسانا من ذهب وفرسا من حجر ، فثبتت الشيء في العلم والتقدير ليس هو بثبوته عينة في الخارج بل العالم يعلم بشيء ويتكلم به ويكتبه وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلا » .

قال ابو عبد الرحمن :

وقد أبنا فيما سبق : ان الذي يستلزم وجود التصور : هو حتمية تصوره ، وهذه الحتمية مشتملة في طبيعة العقل الذي لا يقف عند درجة قاصرة من درجات الكمال وهو بلمس الكمال غير المطلق في هذا الوجود ، ويستزيد التدليل على هذا عند ابياتنا حقيقة الافكار الفطرية ونحن ايضا مضطرون للدفاع عن هذا الدليل الوجودي بنقاشنا فلسفة التجريبيين الانجليز من امثال « لوك » و « باركلي » و « هيوم » و « جون استوارت مل » الذين كانت فلسفتهم رد فعل لقول العقلايين - ديكارت وسبينوزا ولايبنتز - بحدركات « قبلية » اي الافكار الفطرية فهم يردونها ويسمونها « بالباطل النير » لانها غير مستمدة من التجربة الحسية .

قال ابو عبد الرحمن :
معنى هذا اننا اذا تصورنا كمالا لا مزيد عليه فلا بد ان نتصوره موجودا لان المعلوم غير كامل .

فقال « كانت » :

نعم هذا صحيح ولكن لسنا في هذا تنازع ، بل نتفق معك على ان من تصور الكامل المطلق فلا بد ان يتصوره موجودا ولكن اليقين ثم ان « الكمال » الالامتناهي والوجود ثابتان في التصور فان اردت ايها العقاد ان يكون اعتراضك في محل النزاع فقل : لا نستطيع ان نتصور كمالا لا مزيد عليه ثم لا يكون موجودا في الواقع ، لاننا تنازع في الدلالة على الوجود في الواقع !

اما قولك : لا نستطيع ان نتصور كمالا لا مزيد عليه ثم نتصوره في الوقت نفسه نقصا لا مزيد عليه لانه ممدوم فقير وارد علينا لاننا لم نحجر عليك تصورك !!
قال ابو عبد الرحمن :

وقول « كانت » : لا يلزم ثبوت الالامتناهي الكامل في الواقع بمجرد تصورنا له صحيح ومسلم به ونحن (وعود الضمير الى اصحاب الانطولوجي) لم نقل ان ثبوت الكامل واقعا كان بمجرد تصورنا له بل كان بحتية ذلك التصور فتصورنا للكمال المطلق اجباري والذي حتم تصوره هو ثبوته ووجوده ، وتصورنا لعشرة دنانير اختياري .

وايضا : فليست فكرة الكامل الالامتناهي مجرد تصور ولا مجرد حتمية التصور ، بل هي شهادة العقل ولسه بعض الحقيقة فلما رأينا بعض الكمال عرفنا يقينا ان الكمال المطلق او كل الكمال موجود .

قال الاستاذ العقاد عن الدليل الوجودي الذي ادافع الآن عن صحته : « والبرهان في الواقع اقوى وامتن من ان يقال بطل هذا الانتقاد » ويعني بهذا الانتقاد : انتقاد كانت .

قال ابو عبد الرحمن :

هذه الدعوى صحيحة ولكن العقاد رحمه الله لم يتم عليها البرهان القوي ولولا نقضي لاعتراض « كانت » لأصبح الدليل الوجودي بمجرد حجة العقاد متهافنا .
اما الشيخ مصطفى صبري فلم يعجبنا رفضه هذا الدليل ولا اعتراضه عليه ، وقد احكمتنا الرد عليه في تقضنا لدليل « كانت » ، وعيب الشيخ مصطفى : انه اسير عبارات

لمنهج السلف من فلاسفة المسلمين ومكلمتهم في اضطراب وتفرق واختلاف كبير . لا تجد الاتفاق في الأصول عند احد غير اهل السنة والجماعة .

ويوضح عما سبق : ان العيب في الاعتناء بالادلة النظرية ينحصر فيما يلي :

١ - تقديم الادراكات النفسية على ضرورة الفطرة والواجب اتباع طريقة النبيين في الدعوة الى شهادة أن لا إله إلا الله بمقتضى الفطرة .

٢ - فساد المقاصد في طرق الفلاسفة فهي موزلة قدم وفيها تعب ، ثم على فرض السلامة فخيرها قليل .

٣ - فساد وسائلها لأن مقدماتها إما مستهتة وإما خفية .

٤ - وطرقهم اتباع للظن لأنه لا يتفق منهم اثنان على طريق واحد .

قال ابو عبد الرحمن :

فمن لا يعمل ويؤديه ان يعمل الناس قد يقال منا بهذه الامور وانني مجيب بما يلي :

١ - أنتى شديد الايمان بصحة الطريقة السلفية طريقة النبيين والتدليل على ذلك بأننى « مسلم » كاف .

٢ - سأعقد فصلا خاصا عن (دليل الفطرة) وأنه يقتضى لأنه لا يحتمل مرجوحا وسأعقد فصلا آخر في تزييف دعوى مخالفى الطريق النبوية القائلين لا يصح الايمان الا بعد شك ونظر .

٣ - لم يكن ايمانى بالله وملائكته وكتبه ورسله - والله الحمد - موقوفا على هذه الادلة العقلية ، وظاهرة ذلك أنتى أقرأ الدليل الحادى على قوته فأعلم يقينا انه عمه فأكتشف عن زيفه يدد من الله ثم من ايمانى المسبق القائم على الفطرة والنصوص الشرعية .

٤ - ايمانى الفطرى انتج لى ان الباطل فيما عداه ، وأنه يستحيل ان يخالفه نظير صحيح البينة فعمدت الى هذه البراهين العقلية انقداها وانزها بحسب الايمان الفطرى الضرورى فما صح الحقناه بدليل الفطرة ، وما كان خطأ اوضحناه وحررنا العقول من اسره فاية محطوره ثم ؟

٥ - سأضبط قوانين العقل بضوابطه المستمدة من طبيعته وواقعة الشهود حتى لا يضل ويتبدد ويضيع هباء في الالهكود .

قال ابو عبد الرحمن :

والذى نلزم به التجريبيين من البراهين يضيق عنه جلد الفى بعير ، كما اعتاد شيخنا ان يقول !

دفاع عن هذا المنهج :

وقبل ان امضى في رد الاعتراضات الاخرى وذكر كافة الدلائل العقلية المثبتة لوجود الله : احب ان ادفع عن نفسى قالة ربما لا تكون محمودة وهي ان الذى يبدأ بالادراكات النفسية من عقلية وحسية في الاستدلال على حقيقة الالهية يخالف منهج السلف وهذا ماقرره عبقري الاسلام الكبير ابو العباس احمد بن تيمية - رحمه الله - فقال : « واما الطريقة الفلسفية الكلامية فانهم ابتدأوا بنفسهم فجعلوها هي الاصل الذى يفرعون عليه والاساس الذى يبنون عليه ، فتكلموا في ادراكهم للعالم انه تارة يكون بالحس وتارة بالعقل وتارة بها فتمكلمة الاسلام غرضهم في الغالب انما هو اثبات صانع العالم والصفات التي بها تثبت النبوة على طريقهم ثم اذا اثبتوا النبوة تلقوا منها السمعيات وهي الكتاب والسنة والاجماع وفروع ذلك ، ثم ذكر طرق الطبيعيين في اثباتهم واجب الوجود ابتداء من جهة ان الوجود لابد فيه من واجب ثم قال : وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد فحاصلها بعد النعب الكثير والاسلامه خير قليل ، فهي علم حمل غث على رأس جبل وعز لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل ، وهذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيرا قبل الوصول ومقدماتها في الغالب اما مشبهة بفتح النزاع فيها واما خفية لا يدركها الا الاذكياء ، وهؤلاء الفلاسفة لا يتفق منهم اثنان على جميع مقدمات دليل الاندرا فكل واحد له طريقة في الاستدلال » أ ه .. (الفتاوى : جمع ابن قاسم ج ٢ ص ٢٠ - ٢٢) يتصرف واختصار .

وكان شيخ الاسلام قد قرر قبل ذلك وقبل ان يولد ديكرت بقرون (ان الايمان بالله فطرى ضرورى ، وذلك اشد رسوخا في النفس من مبدأ العلم الرياضى ، كتولنا ان الواحد نصف الاثنين) (الفتاوى ج ٢ ص ١٥ - ١٦) .

وما لاحظته شيخ الاسلام في الفلسفة القديمة لاحظاه في الفلسفة الحديثة فكل واحد من هؤلاء الفلاسفة له طريق خاصة في الاستدلال كديكرت وسينوزا ولا يبتسر وكانت وباسكال وهيجل وشلنجر وغيرهم وغيرهم لا تجدهم يتفقون على طريقة وكل المخالفين

البرهان الفطري

« كل مولود يولد على الفطرة » حديث رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم جابر بن عبد الله وسمرة بن جندب وابن عباس والأسود بن سريع وابو هريرة رضي الله عنهم وإنما صح من طريقه وثراثر عنه ورويت في معناه احاديث ودلت عليه النصوص من القرآن واختلفت انظار الملمين والملاحدة والفلاسفة والعلماء والمشايع والفقهاء والنظار والمفسرين وشراح الحديث وكثرة هذا الجبل ومؤلفيه في استكناه حقيقة الفطرة وتعددت المذاهب في ذلك .

قال ابو عبد الرحمن :

والعجيب ان الدليل الفطري من اقوى حجج الموحدين في التدليل على وجود الله وفي التدليل على علو الله وفي التدليل على قدرة الله وفي مسألة اطفال المشركين وفي بحث محاسن الاسلام ووسطيته ولكنه دليل لم يحرر ولم يفتح المفهوم ، وخطتنا هنا ان نخرج هذا الحديث ونبحث في صحة ثبوته ثم في تعدد الفاظه ثم في تخرج الاحاديث الواردة في معناه ثم في دلالة الآيات القرآنية الواردة بهذا المعنى ثم باستعراض الخلاف في ذلك ثم بتحقيق وتقرير مانتخاره من تلك الاقاويل .

طرق هذا الحديث عن ابي هريرة :

رواه عنه : ابو سلمة بن عبد الرحمن وحيد بن عبد الرحمن وابو العلاء وهام بن منبه وابو صالح والاعرج وسعيد بن المسيب وطاوس وعارة مولى بني هاشم واليك تخرجها .

حديث ابي سلمة بن عبد الرحمن :

رواه عنه ابن شهاب الزهري ورواه عن الزهري الامام ابن ابي ذئب ويونس ورواه عن يونس عبد الله بن المبارك وابن وهب .

فأما رواية آدم عن ابن ابي ذئب عن الزهري فقال البخاري في صحيحه : حدثنا آدم حدثنا ابن ابي ذئب الزهري عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابي هريرة رضي الله عنه - قال قال النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة » . (فتح الباري ٣/ ٤٩١ - ٤٩٣ م) .

٦ - ان طريق الدعوة الى الله يختلف باختلاف كل زمان وأهله فالاميون الذين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الايمان بالله لم تفتح اذهانهم الى الشبه الالحادية المججلة الاقن اليوم في عصر العلم ، فاذا اتجهنا الى مقومات تلك الشبه نتقدمها ونفرلها فانما نحاول رد الملمدين الى فطرتهم .

ونحن في كل ذلك نستمد من حقائق الدين ، وانما يخاف على من تصدى لهذا الامر وقد غطشت الشبه نور فطرته ووقف ايمانه على ما يصح له من نظر عقلي لم يضبطه .

٧ - نحن المسلمون الفطرين اسعد بنظر العقل الصحيح من ارتكك التانهين ، فلنسلطه على تعقيداتهم او مقدماتهم الخفية المشبوهة .

٨ - ان شئنا على اليهود مثلاً لا يمنعنا من قول « لا إله إلا الله » لو قالوها هم . فكذلك طرق الفلسفة لا ترد ما كان من خير قليل اذا كانت طرقهم في جعلها فاسدة وكنا عليهم من الساططين .



من جدعاء « ثم يقول ابو هريرة : فأقرأوا - إن شئتم - فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله (صحيح ابن جبان ج ١ ص ١٣٠) .

وأما رواية عبد الأعلى عن معمر وعبد بن حميد عن عبد الرزاق فقال مسلم : حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة وعبد بن حميد . قال ابو بكر حدثنا عبد الأعلى وقال عبد بن حميد اخبرنا عبد الرزاق كلاهما - ابي عبد الأعلى وعبد الرزاق - عن معمر عن الزهري بهذا الاسناد اي اسناد الزبيدي الآنف الذكر وقال :

كما تنتج البهيمة بهيمة ولم يذكر جمعاء (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢ - ٥٣) .
حديث همام بن منبه :

رواه عنه معمر وعن معمر رواه عبد الرزاق ورواه عن عبد الرزاق محمد بن رافع وإسحاق بن راهويه .

فأما رواية محمد بن رافع فقال مسلم حدثنا محمد بن رافع حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عن همام بن منبه قال : هذا ما حدثنا ابو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر احاديث منها : وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من يولد يولد على هذه الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتجون الابل فهل تجدون فيها جدعاء حتى تكونوا انتم تجدونها » .

(صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

وأما رواية إسحاق فقال البخاري : أخبرنا إسحاق بن إبراهيم أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن همام عن ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ : « مامن مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتجون البهيمة هل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا انتم تجدونها » .

(فتح الباري ج ١٤ ص ٢٩٥) .

حديث ابي صالح :

رواه عنه ابنه سهيل والأعمش ورواه عن الأعمش كل من جرير وأبي معاوية وعبد العزيز بن ربيعة البناني ووكيع ورواه أيضا شعبة وعطية كما قال الترمذي (تحفة الأحوزي ج ٦ ص ٣٤٦) .

وأما رواية عبد الله بن المبارك عن يونس عن الزهري فقال البخاري : حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله - هو ابن المبارك - أخبرنا يونس عن الزهري أخبر ابو سلمة بن عبد الرحمن ان ابا هريرة - رضي الله عنه - قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من مولود الا يولد على الفطرة .. الخ الا انه قال : « كما تنتج بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » ثم يقول ابو هريرة - رضي الله عنه :

فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (فتح الباري ج ٣ ص ٤٦٥ رج ١٠ ص ١٢٠) وأما رواية ابن وهب عن يونس عن الزهري فقال مسلم في صحيحه : حدثني ابو الطاهر واحد بن عيسى قال حدثنا ابن وهب أخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب : أن أبا سلمة بن عبد الرحمن أخبره ان ابا هريرة قال قال رسول الله ﷺ « ما من مولود إلا يولد على الفطرة » ثم يقول :

أقرأوا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

حديث سعيد بن المسيب :

رواه عنه الزهري ورواه عن الزهري الزبيدي ومعمر فأما رواية الزبيدي عن الزهري فرواها عنه محمد بن حرب ورواها عن محمد بن حرب حاجب بن الوليد وكثير بن عبيد . فأما رواية حاجب بن الوليد فقال مسلم : حدثنا حاجب بن الوليد حدثنا محمد بن حرب عن الزبيدي عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة : انه كان يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » .

ثم يقول ابو هريرة : وأقرأوا (إن شئتم) : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

وأما رواية معمر فرواها عنه عبد الرزاق وإسحاق بن راهويه وعبد بن حميد . فأما رواية إسحاق فقال ابن جبان في صحيحه : أخبرنا عبد الله بن محمد الازدى حدثنا إسحاق بن إبراهيم .

قال ابو عبد الرحمن : هو ابن راهويه - أنبأنا عبد الرزاق أنبأنا معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتجون ابلکم هذه هل تحسون فيها

حديث أبي العلاء عن أبي هريرة :

وأما رواية أبي العلاء عن أبي هريرة فقال مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا عبدالعزيز - يعني الدراوردي - عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة : أن رسول الله ﷺ قال : « كل إنسان تلده أمه على الفطرة وأبواه بعد يهودانه وينصرانه ويمجسانه فإن كانا مسلمين فمسلم » كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضيئه إلا مريم وابنها (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٤) .

وقال ابن قتيبة في إصلاح الفلأط : حدثني أحمد بن سعيد عن أبي عبيد - هو القاسم بن سلام - عن أساعيل بن جعفر عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة . (تقلا من الحاشية على هذا الحديث من كتاب (غريب الحديث) لأبي عبيد القاسم بن سلام ج ٢ ص ٢١) .

حديث الأعرج عن أبي هريرة :

قال أبو داود حدثنا القعنبي عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتاج الابل من هيمته جمعاء هل تحس من جدعاء » .

(سنن أبي داود ج ٢ ص ٣٩ وموطأ مالك عن متقي الباجي ج ٢ ص ٣٣) .

فهذه رواية مالك عن أبي الزناد عن الأعرج ورواها خالد الواسطي عن عبد الرحمن بن اسحاق عن أبي الزناد عن الأعرج ورواها خالد الواسطي عن عبد الرحمن بن اسحاق عن أبي الزناد عن الأعرج ورواها جعفر بن ربيعة عن الأعرج إلى آخر الاسناد بلفظ : كل بني آدم يولد على الفطرة . ذكر ذلك أبو عمر بن عبد البر (فتح الباري ج ٣ ص ٤٩١) .

ورواها أحمد بن أبي بكر الزهري عن مالك : قال ابن حبان أخبرنا عمر بن سعيد الطائي بفتح أنبأنا أحمد بن أبي بكر الزهري عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة : أن رسول الله ﷺ قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتاج الابل من هيمته جمعاء هل تحس من جدعاء » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٣٣) .

فأما رواية جرير فقال مسلم حدثنا زهير بن حرب حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

وأما رواية أبي معاوية فقال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو معاوية عن الأعمش بهذا الاسناد أي إسناد جزير الأنف المذكور وفي روايته : إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

ورواه عن أبي معاوية أيضا أبو كريب قال مسلم حدثنا أبو كريب حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش .. إلخ .. وفي روايته : ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه (ج ٨ ص ٥٢ صحيح مسلم) .

ورواه عن أبي معاوية أيضا ابن غير قال مسلم حدثنا ابن غير حدثنا أبي عن الأعمش .. إلخ بلفظ : ما من مولود يولد إلا وهو على الملة (ج ٨ ص ٥٢ صحيح مسلم) .

وأما رواية عبدالعزيز بن ربيعة البنانى فقال الترمذى : حدثنا محمد بن يحيى القطعي أخبرنا عبدالعزيز بن ربيعة البنانى أخبرنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة : قال : قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الملة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٣٤٤ - ٣٤٥) .

وأما رواية سهيل بن أبي صالح فقال ابن حبان في صحيحه : أخبرنا عمر بن محمد الممداني حدثنا محمد بن إساعيل البخارى حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٢٩) .

وأما رواية وكيع فقال الترمذى حدثنا أبو كريب والحسين بن حريث قال أخبرنا وكيع عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ نحوه بمعناه وقال : يولد على الفطرة (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٣٤٦) .

قال أبو عبد الرحمن :

هو نحو رواية عبدالعزيز بن ربيعة الأتفة المذكور .

بلفظ : ليست نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة فإتزال عليها حتى يبين عنها لسانها (فتح الباري ج ٣ ص ٤٦٤) .

ورواه ابن حبان في صحيحه قال : أخبرنا الفضل بن الجباب الجمحي حدثنا مسلم بن إبراهيم حدثنا السري بن يحيى أبو الميثم وكان عاقلاً حدثنا الحسن عن الأسود بن سريع بلفظ : ما من مولود يولد إلا على فطرة الاسلام حتى يعرب فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٣١ - ١٣٢) .

قال ابو عبد الرحمن : وقد وهم الشيخ ابن حرة الحسيني في كتابه « البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث » (ج ٢ ص ١٤٧) حيث عزاه إلى سنن الدارمي باللفظ الآنف الذكر وقال : الأسود بن سويد وهو تحريف ، إنما هو الأسود بن سريع التميمي السعدي . قال أبو عبد الرحمن : وقد راجعنا سنن الدارمي (ج ٢ ص ٢٢٣) فما وجدناه روى غير نهي النبي ﷺ - عن قتل الذرية .

حديث سمرة بن جندب :

رواه البراز .. قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد فآبواه يهودانه أو ينصرانه » (مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢١٨) .

ورواه البرقاني في مستخرجه من حديث عوف الأعرابي عن أبي رجاء العطاردي عن سمرة عن النبي ﷺ - كل مولد يولد على الفطرة (طريق المجربين لابن القيم ص ٥١٣) .

حديث ابن عباس :

رواه البراز بلفظ : أن النبي ﷺ - قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه » (مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢١٨) .

حديث جابر بن عبد الله :

قال الامام أحمد : حدثنا هاشم أبو جعفر عن الربيع بن أنس عن الحسن عن جابر بن عبد الله : قال : قال رسول الله ﷺ - « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا عبر عنه لسانه إما شاكراً وإما كفوراً » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢) .

حديث حميد بن عبد الرحمن :

أخبره الذهلي في الزهريات من طريق الأوزاعي عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة (فتح الباري ج ٣ ص ٤٩١) ورواه ابن حبان في صحيحه .

قال : أخبرنا الحسين بن عبد الله بن يزيد القطان حدثنا موسى بن مروان الرقي حدثنا مبشر بن إسماعيل عن الأوزاعي عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ٢٩٢) .

قال أحمد شاكراً رحمه الله : إنه لم يجده في غير صحيح ابن حبان وفي إشارة الحفاظ ابن حجر الآتفة الذكر .

قال أبو عبد الرحمن :

هذا حديث أبي هريرة روى عنه متواتراً عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب ثم إن هؤلاء الجماعة ثقات أثبات مأمونون ونورد بعد هذا شواهد عن غير أبي هريرة كما يلي :

حديث الأسود بن سريع :

رواه عنه الحسن البصري ورواه عن الحسن : يونس بن عبيد والسري بن يحيى فأما رواية يونس بن عبيد فرواها عنه إسماعيل بن علية وهشيم ، قال الامام أحمد بن حنبل في مسنده : حدثنا إسماعيل هو ابن علية حدثنا يونس هو ابن عبيد عن الحسن عن الأسود بن سريع قال رسول الله ﷺ « كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها فأبواها يهودانها أو ينصرنها » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢) ورواه النسائي في كتاب (السير) عن زياد بن أيوب عن هشيم عن يونس بن عبيد عن الحسن البصري قال : حدثني الأسود بن سريع . إلخ (تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٢١١ وج ٢ ص ٤٣٢) .

وأما رواية السري بن يحيى فرواها الامام أبو جعفر بن جرير الطبري قال : حدثني

يونس بن عبد الأعلى قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني السري بن يحيى أن الحسن بن أبي الحسن حدثهم عن الأسود بن سريع من بني سعد قال - ﷺ - « ألا إنها ليست نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة فما تزال عليها حتى يبين عنها لسانها فأبواها يهودانها وينصرانها » (تفسير ابن جرير ج ٩ ص ١١٢ - ١١٣) ورواه ابن مردويه في تفسيره

وهو مردود لأنه اضطراب يدل على عدم ضبطه وحفظه وللترجيح وجوه لا يتسع المجال لذكرها ، أما اللفاظ التي لا تحيل المعنى فلا يضر تفاوتها وأما الإضافات والزوائد فتقبل إن كانت من ثقة ، وقد يوجد عوامل تجعلها شاذة وإن كان راوياً ثقة .

قال أبو عبد الرحمن :

واختلاف الصيغ والألفاظ في هذا الحديث لم تضره بحمد الله لأنها إما تصرفات لا تحيل المعنى كرواية كل مولود ، وما من مولود ، وما من نسمة ، وكل إنسان .. إلخ . وإما ألفاظ تحيل المعنى كرواية « على الملة » ورواية « على الفطرة » إلا أن المحفوظ الراجح بين .

رواية على الملة غير محفوظة :

قال أبو عبد الرحمن :

لفظة : (على هذه الملة) غير محفوظة من كلام النبي ﷺ ، بل المحفوظ (على الفطرة) وإنما عبر الراوى بلفظ « على الملة » لأنه فسر الفطرة بالملة فروى اللفظ بفسيره ، وصاحب هذا الوهم : إما أبو صالح ذكران وإما الأعشى - رحمه الله ، لأنه لم يرو بهذا اللفظ من غير طريقهما ودليل على أن الوهم منهما أمران : أولهما : أنها اضطراباً في هذا الحديث فرواه عنهما جرير ووكيع بلفظ الفطرة ورواه أبو معاوية مرة بلفظ الفطرة ومرة بلفظ الملة ورواه عبد العزيز بن ربيعة بلفظ الملة . وثانيهما : أنها خالفاً لرواية من هو أحفظ منها فأين أبو سلمة وسعيد وهام وطلوس من أبي صالح ؟!!!! .

وأيضاً فالأحاديث عن الأسود وجابر وابن عباس وسمرة موافقة حديث أبي هريرة الذي رواه عنه الحفاظ ولم يخالفهم إلا أبو صالح في رواية اضطرب فيها .

قال أبو عبد الرحمن :

وإن من يفسر الفطرة بالاسلام لا يقبل منه الاستدلال بأن الحديث ورد بلفظ « الملة » لأن هذا اللفظ غير ثابت عنه ﷺ .

قال أبو عبد الرحمن :

ولعل قائلاً يقول : إن لم تحفظ لفظة « على الملة » فلفظة « فطرة الاسلام » محفوظة وفطرة الاسلام في معنى الملة ، وتلك وردت في حديث الأسود بن سريج كما في رواية ابن

تحقيق الألفاظ :

قال أبو عبد الرحمن :

حديث كل مولود يولد على الفطرة الذي رواه أبو هريرة وجابر والأسود وسمرة وابن عباس تعددت ألفاظه كما مر بنا آنفاً واختلفت صيغته زيادة ونقصاً ولذا فلا بد من البحث في أسباب تعدد اللفظ أولاً وحكمه ثانياً وأى حكم يصح على هذا الحديث ثالثاً .
فأما تعدد اللفظ والصيغ فلها أسباب منها أن ينطق الرسول ﷺ بالحديث أكثر من مرة في أكثر من مجلس ، وربما كرر اللفظ في المجلس الواحد ثلاث مرات فيلزم الأخذ بكل ألفاظه إن كررها مختلفة ولقد استدلل شيخنا أبو محمد ابن حزم بحديث البخاري عن أنس عن النبي ﷺ أنه كان إذا تكلم بالكلمة أعادها ثلاثاً حتى تفهم عنه (المحلى ج ٩ ص ٥٦٧) .

قال أبو عبد الرحمن :

إلا أنه ليس في هذا الحديث ما يؤيد تغاير ألفاظه في المجلس الواحد أما تغايرها في مجالس متعددة فلا إشكال فيه لأنه ﷺ - يتخول أصحابه بالموعظة ويشرع لهم في المنااسبات والبطاريء ويلج على أوامره ونواهيته بين القبيية والقبية غير متقيد بلفظه السابق والأمة غير متعبدة بلفظ الحديث ، وقد يكون سبب اختلاف اللفظ أن كل راو يحدث بما سمعه من الرسول ﷺ وقد ينسى النص فيعبر بأي لفظ يدل عليه ، وقد يدرج في لفظه تفسير الراوى فيظن أنه نص عنه .

وإذا تغايرت ألفاظ الحديث فله حكمان :

حكم يتعلق بالراوى فيجب عليه عند التحمل أن ينتبه إلى النص ليؤديه كما سمعه وعند الأداء إن حفظ النص قاله وإلا أداءه بعبارة ولجح إلى ذلك إما بقوله : أو كما قال أو قال ما معناه أو ما أشبه ذلك ، وبعضهم تهى عن التبليغ بالمعنى ونسى أن الحديث واجب التبليغ بالنص فإن لم يتيسر فبالمعنى والوثوق إنما يكلف طاقته والرسول ﷺ يقول : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » وعلى أى حال فحكم رواية الحديث بالمعنى هنا تحملاً وأداءه ليس وراء ثمة اليوم لأن تدوين السنة قد تم وفائدة الحكم أو عائدته للراوى وحده .. أما الحكم الثانى وهو المهم فيعود الى قبول ما روى بالمعنى وفي هذا تفصيل :

فإن كانت هذه الألفاظ متغايرة لا تتألف على معنى واحد أى كل لفظ يحيل معنى اللفظ الآخر ولم يثبت أن الرسول ﷺ قالها في أوقات متفاوتة فهذا هو الحديث المضطرب

الزيادة في حديث جابر غير مقبولة أيضا :

في حديث جابر رضى الله عنه « حتى يعرب عنه لسانه فاذا عبر عنه لسانه إما شاكرا وإما كفورا » ويؤيد هذه الزيادة روايات الأسود بن سريع : حتى يعرب عنها لسانها حتى يبين حتى يعرب .
قال أبو عبد الرحمن :

تلك الزيادات غير مقبولات ، لأن حديث جابر من طريق أبى جعفر عيسى بن أبى عيسى ماهان الرازى ، وفى توثيقه خلاف

قال أبو عبد الرحمن : يرفع الخلاف ويقوى عدم الوثوق به أمور :

أولها : أن الجرح مقدم على التعديل لأن من يعرف حجة على من لا يعرف وثائقيها : أن فى رواياته مناكير كثيرة .
وثالثها : أنه خالف هنا الأئمة المشاهير وجاء بما لم يأتوا به .

ثم إن حديث جابر والأسود مدارها على الحسن وفى ساعده من الأسود خلاف ، وعلى ثبوت ساعده فلا تترك رواية أولئك الأئمة إلى رواية الحسن رضى الله عنه وهو واحد ثم لا يدري هل سمعه وأتقنه أم كان مدلسا ؟

زيادات محفوفة :

أما لفظة - أو يجسمانه - ولفظة - كما تنتج البيهية جمعا هل تحسون فيها من

جدعاء - وما فى معناها من عبارات فهى قطعية الثبوت عن رسول الله ﷺ لآتيها زيادات حفظها كبيرون من الأئمة كما مر فى طرق هذا الحديث فصار بعضهم يقتصر على لفظ وبعضهم يورده كاملا وأكثر ما يكون الاختصار على بعض من الحديث جبا يسوقه الراوى مستشهدا فيورد محل الشاهد من المتن كله .

وأما الاستشهاد بآية فطرة الله التى فطر الناس عليها فمن فعل أبى هريرة رضى الله عنه لم يرفع إلى النبى ﷺ . وقد صحح ذلك فى بعض طرق الحديث .

حديث الزهري غير مضطرب :

قد يظن أن الزهري مضطرب فتارة يرويه عن أبى سلمة وتارة يرويه عن سعيد بن المسيب ولهذا لم يرو البخاري غير طريق أبى سلمة . قال ابن حجر : وصنع البخاري يقتضى ترجيح طريق أبى سلمة وصنع مسلم يقتضى تصحيح التواتر عن الزهري وبذلك

حيان فى صحيحه من طريق أبى الميثم السري بن عمار عن الحسن عن الأسود بالفظ :

عامة مولود يولد إلا على فطرة الاسلام .

قال أبو عبد الرحمن : رأينا أن لفظة فطرة الاسلام غير محفوفة أيضا لأبور :

١ - أنه روى عن الأسود بن سريع بالفظ « الفطرة » بأسانيد أصح ، وهى عند الامام أحمد من طريق يونس بن عبيد وعند أبى جعفر الطبرى من طريق ابن وهب عن السري بن يحيى : بالفظ « الفطرة » أيضا ، فصحح ان الوهم من قبل مسلم بن إبراهيم .

٢ - أن رواية الفطرة توافق كافة الطرق عن أبى هريرة رضى الله عنه برواية الثقات الأثبات وأسانيدها أقوى من الاسناد الذى فيه السري وأكثر تواترا .

٣ - أن مدار الحديث على الحسن البصرى يرويه عن الأسود وفى ساعده منه خلاف إلا أنه على ثبوت ساعده لا يرجح على رواية أبى سلمة بن عبد الرحمن وسعيد بن المسيب وهما والأعرج وحيد وهم مجتمعون وإنما يقل قول الثقة فيما يزيد من معنى لا يغير من المعنى المتفق عليه .

زيادة العللاء غير مقبولة :

وفى رواية العللاء بن عبد الرحمن زيادة هذه الجملة :

« فان كانا مسلمين فمسلم كل إنسان تله أمه يلكوه الشيطان فى حضيئه إلا مريم

وابنها » .

قال أبو عبد الرحمن :

هذه الرواية من الشواهد التى يتابع بها مسلم الصحيح من حديثه ، ورواها المنفرد بها : « العللاء بن عبد الرحمن بن يعقوب المدنى » صاحب مناكير » . قال ابوحاتم الرازى : انكر من حديثه أشياء . أهـ . وقد جرحه الأئمة : عثمان بن سعيد الدارمى ويحيى بن معين وابن عدي .

قال أبو عبد الرحمن : وغاية أمره أنه صالح الحديث إذا لم يخالف من هو أوثق منه . ويشهد على نكارة هذه الزيادة أنها رواية لحديث أبى هريرة رضى الله عنه - بغير المعنى واللفظ الذى أثبتته كل من روى عن أبى هريرة وهم فى حدود العشرة من الأئمة الحفاظ ، كما لم ترد فى رواية غير أبى هريرة من الصحابة الذين رواها هذا الحديث فصحح أن هذه الزيادة باطلة .

ثم ان الأخذ بالمرجوح تفریط والمعقول أن نحاط في الاحتفاظ بالنص لأننا مكلفون به حتى يقوم دليل بطلانه فيكون لنا المنذر، ولا يستحيل عقلا أن يروى الحديث واحد ولا ترويه جماهير الصحابة وأكابرهم لاحتمال أنه روى عنهم ولكنه لم يبلغنا إلا من طريق هذا الواحد ودل على ذلك الواقع المشهود، لأنه يحصل أن يسمع الجمهور من الناس الخير أي خير فلا يفتله إلا واحد أو اثنان .

ثم إن رد خير الواحد يترتب عليه محال، وهو أن غالب السنة روي أحاداً وتلقته جماهير الأمة بالقبول ولو كان لا يثبت إلا المتواتر لما كان يصح لنا من السنة شيء ومعنى هذا : أن الله لم يحفظ دينه، وأن الرسول ﷺ ضاع تبليغه، وهذا حكم تحيله قواعد الشرع ونصوصه ففي القرآن أن الرسول ﷺ خاتم النبيين والرسول إلى الناس كافة فكيف تنقطع الرسالة من جانب ويضيع الشرع من جانب آخر؟ هذا محال شرعا .

أما القرآن فلا يستغنى عن السنة ولا يفهم بغيرها ولا يفى دونها، وهذا مجال في مناظرة القرآنين . أما وجهه شرعاً فلا أنه لم يرد من الشارع النهي عن الأخذ بخبر الواحد فكيف ينكر نفاة خبر الأحاد ما لا ينكره الشرع ؟ وإذا لم يرد بالنهي عن الأخذ به شرع فإما أن يكون الشرع أجاز الأخذ به أو سكت ؟

فإذا كان أجاز الأخذ به، فهذا واضح، وهو ما نعتقد، ومن أراد أمثلة لما ورد به الشرع من الأخذ بخبر الواحد فليراجع ما كتبه الشافعي في الأم وابن حزم في الأحكام وابن قيم الجوزية في الصواعق والنسخ ابن رشد في رسالة مستقلة وغيرهم كثير ومن جهابذة الأصوليين .

قال أبو عبد الرحمن :

سنتزل في الاستدلال، ونقول هبوه لم يرد بالأخذ به شرع، وأنتم لم تبتوا أنه نهى عنه، فلا بد أنه سكت عنه إذ لا احتمال غير هذا، فنبهت الحكم من جهة النظر فتقول : إن الأحادية لجودها ليست علة إيجاباً ولا سلباً فلتقوم الخبر بقومات غير كونه خبر احاد لتشرط للواحد الثقة والعدالة والأيض عن رواية الثقات فإن قيل : قد يكذب الثقة الصدوق فالاحتياط في رد خبره فالجواب : أننا مكلفون بالشرع أمراً ونهياً فالاحتياط أن لا يصح منا النص، فإذا جاءنا خبر الواحد نظرنا : فإن كان كذباً أو سعيه الحفظ أو مخالفاً للثقات احتطنا برد خبره لأن البطلان راجح في جانبه وإن كان صدوقاً ثقة لم

جزم الذهلي (فتح الباري ج ٣ ص ٤٩١) .

قال أبو عبد الرحمن :

وما يرجح صحة ما ذهب إليه مسلم والذهلي : أن الحديث متواتر عن أبي هريرة وتلاميذه معاصرون للزهري . قال البخاري حدثنا أبو اليان أخبرنا شعيب، قال ابن شهاب : يصلى على كل مولود متوفى وإن كان لغية من أجل أنه ولد على فطرة الاسلام إلى أن قال (المقاتل ابن شهاب) فإن أبا هريرة رضى الله عنه كان يحدث قال النبي ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة » (فتح الباري ج ٣ ص ٤٦٤) .

قال أبو عبد الرحمن :

ولم تذكر هذه الطريق في الروايات السابقة لأنها منقطعة وهذه الرواية المنقطعة نقيدنا أمرين :
اولها : أن لفظة « فطرة الاسلام » من كلام الزهري وليست من كلام الرسول ﷺ لأنه لما أسند الحديث في هذه الرواية وفي الروايات الأخرى الموصولة : قال : الفطرة، ولم يقل : فطرة الاسلام .

وثانيهما : أن الزهري روى حديث أبي هريرة عن أكثر من واحد لأنه قال : فإن أبا هريرة رضى الله عنه كان يحدث وهذا يشي بأن الخبر مستفيض عنه، وهذا ما ثبت فعلاً بالأسانيد الالفة الذكر عن سعيد وأبي سلمة وأبي صالح والأعرج وطاوس وغيره .

قطعياً هذا الخبر :

قد يقال : هذا الخبر لم يصح إلا من طريق أبي هريرة فهو خبر واحد، ثم هو عن أبي هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا سبقوله تلامذة المعتزلة وجولد تسيهر وأبو رية وعبد الحسين والتعصيمي ومتعالم كان يحرر بحجة العربي، فأما أنه خبر آحاد فليست الأحادية بجودها قاذحة ما لم تكن لمة آفات تصاحبها، فإذا كان ثقة عن ثقة فالأخذ به واجب عقلاً وشرعاً . أما عقلاً : فلأن أصل الثقة أنه صادق . واليقين يتبع الأصل فإن ردناه لاحتمال أنه كاذب ونحن نعرف أنه صدوق أو لاحتمال أنه واهم ونحن تعلم أنه حافظ كان هذا تغليباً للمرجوح وحكما له على الراجح وهذا لا يستقيم في بنية العقول .

وقال تعالى :

« وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك تفصل الآيات ولعلمهم يرجعون » الأعراف/ ١٧٢-١٧٤ . وثمة أحاديث عن النبي ﷺ فسرت بها هذه الآية .

وقال تعالى :

« قالت رسالهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض (إبراهيم/ ١٠) فقله تعالى أفي

الله شك » يشي بقطرية هذه الحقيقة .

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار قال : قال رسول الله ﷺ « يقول الله إني خلقت عبادي حنفاء فجاءتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم » .

وقال تعالى : « وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه

ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه » يونس/ ١٢ .

وقال ﷺ :

« عشر من الفطرة » .

فهذه النصوص منها ما هو في الفطرة ، ومنها ما هو تفسير للفطرة .

مفهوم الفطرية في هذه النصوص :

قال أبو عبد الرحمن :

هذه نصوص قاطعة على أن الناس مططرون على فطرة أولية استقام عليها من استقام وانحرف عنها من انحرف ولكن ما ليس قطعياً في هذه النصوص هو مفهوم الفطرة لا وجودها فقد اختلفت أنظار العلماء على هذا النحو :

١ - الفطرة مقتضى المعارف الأولية البدئية :

فليس معنى الفطرة أن الإنسان يولد عارفاً بأن الدين حق وأن الله حق ، وإلا لخالقنا مدلول قوله تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) ولكنه حين يستعمل عقله يجد أن لديه مبادئ أولية هي ما تسمى بالأفكار الفطرية أو أوائل العقول أو البدئيات ، قال شيخنا أبو محمد بن حزم : لا ذكر للطفل حين ولادته ولا تميز إلا ما

يخالف الثقات أو نصوصاً قطعية النبوت كان الحق راجحاً في جانبه فلا حسياط في الأخذ بالراجح لا المرجوح ، وإن قال واغش كالقصيمي : الصدق والعدالة لا يقاسان بالستيمر الزمناه بما يضيق به جلده .

قال أبو عبد الرحمن :

فنقول له : إن كانت العدالة لا تعرف لأنها لا تقاس بالستيمر فبأي شيء يرشح - بالبناء للمجهول - النواب والمثول ورؤساء الدول ؟ وبأي شيء يفرق بين الصدوق والكذوب ؟ بل بأي مقياس يرشح القصيمي من يخطب بنته أو أخته إن لم تكن العدالة معروفة ؟ وهل الله سبحانه يكلفنا ما لم تقدر عليه إذ يقول : « وأشهدوا ذرى عدل منكم » ؟ بل هل ضل أهل اللغة ، بل أهل كل اللغات في الآراء البعيدة إذ يضعون المضنون لألفاظ العدالة والنية والصدق ؟!

إن هذه القولة شاهدة على أن القصيمي لا يفرق بين الحق والباطل .

قال أبو عبد الرحمن :

وخبر أبي هريرة رواه غيره ، وحتى لو لم يصح إلا عنه فإنه حق بلا مرية ، لأن أبا هريرة صحابي جليل صدوق ثبت مأمون لم يخالف خير غيره من الصحابة ، وقد شهد له القرآن ونصوص صحيحة من السنة .

أما النقد في أبي هريرة الذي تولى كبره محمود أبو ربة وعبد الحسين شرف الدين فيما أقاما دعواهما على سند موثق وخالفاً الموثوق من كتب الحديث والتراجم وإجماع الأمة على قبوله ، وكيفك أن مراجعها إما كتاب من كتب الأدب لا تعنى بالنقد الموثوق وتستطرق ما فيه تندر أو إغراب ولو على حساب الدين والقيم ، أو نقل عن شيعي أو معتزلي متعصب لبدعته ، وقد ناقشها الدكتور محمد عجاج الخطيب ومشيخ أجلاء من أمثال الدكتور مصطفى السباعي والشيخ أحمد شاكر والعلامة سليمان الندوي ومحمد حنيفة والمعلمي وغيرهم فكشفوا عن الكثير من سوء نيتهم وتخرصهم وبخارقتهم في النقل وعدم الثقة براجعها ولو لا أنه بحث كفيلاً مؤثمة وأنه يستبد بموضوعنا لتقصيناه والحق أبلغ بحمد الله .

دلائل سمعية :

قال تعالى : « فأقم وجهك للدين خفيماً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » الروم/ ٣٠ .

طبيعة هذه المبادئ :

الأفكار الفطرية كما يرى ديكارت غريزة ليست مستفادة من الحواس وإنما مرجعها إلى قوة الفكر ، فهي أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجربة (تاريخ الفلسفة الحديثة ليرسف كرم ص ١٩) وهي صادقة في نتائجها لأنها متميزة وواضحة ولأنها مبنية على صدوقية الله كما يقول ديكارت .

والبدئية هي أول معارف العقل والبدئية من كل شيء أوله وفي صفته ﷻ من رآه بدئية هابه أي مفاجأة وقول الطراح بن حكيم .

وأجوبة كالأرغيسية وخزفها بيادهمها شيخ العراقين أمردا

وهذا تعرف أن مادة - ب - د - ه - أصل في أول كل شيء ويدخل في ذلك المفاجآت وما يقوله الانسان من غير روية ، وإن الأفكار التي يسمونها المبادئ الفطرية هي أول معارف العقل ولذا سميت بدئية ، ولها عند العقلائين هذه الأحكام :

- ١ - أنها ثنائية لدنية غير مكتسبة .
- ٢ - أنه لا يدري أحد كيف وقع العلم بها .
- ٣ - أنها سابقة خبرة النفس وتجاربها ولذا فقي معارف العقل ما يستقل عن خبرة الحس
- ٤ - أن ما ثبت بها يقضى قطعى بدئى ولا يشك فيها إلا متحقيق .

حجية هذه المبادئ :

تستند هذه المبادئ في حجيتها إلى أنه يجمع عليها وأنها توقع علما ضروريا وأنه لا يستقيم منهج عقلى مع إنكارها ألبيته ، وأنه يثبت بها من الماورائيات ما لم يخضع لمختبر التجربة الحسية بعد ، وهي بعد هذا كله قوانين تعصم الذهن من الخطأ .

وأياضا فالعقوة تستحيل اذا وكلت الى الادراك الحسى وحده لأن الادراك الحسى والتجربة إنما يجيراننا بما يتعلق بحالة واحدة من احوال الشيء ولا يستطيعان ان يتناولوا كل الأحوال وإن ما يظهر للعقل بواسطة الحواس إنما هو مظهر الأشياء الخارجى المداع لا ماهيتها الحقة التى لا تحس (مبادئ الفلسفة ص ٢٣٧ - ٢٣٨) .

قال أبو عبد الرحمن :

وعلى ضوء هذه المبادئ فإن العلم العقلى يميل الى العموم والضرورة وبالتأمل العقلى الخالص أتينا حقائق ما ورائية نازع فيها التجريبيون وسموها خرافة الميتافيزيقا .

لسائر الحيوان من الحس والحركة الإرادية كمد رجله وقبضها وتأله من البرد أو الجوع أو الضرب ومعرفته الالهامية كأخذه الندي وتبينه بطعمه أي فطرته من سائر الأعضاء يفهمه دون سائر أعضائه كما تأخذ الشجر رطوبات الأرض والماء لبقاء اجسامها ثم منها ما أدركته بحواسها الخمس كعلمه أن لكل مفعول فاعلا وأن الجزء أقل من الكل وأنه لا يجمع ضدان (الفصل لابن حزم ج ١ ص ٥ - ٦) .

وحقيقة هذه البديهيات :

- أ - أنه لا يدري أحد كيف وقع العلم بها .
- ب - أنه لا يشك ذو تمييز صحيح في أنها صحيحة لا امتراء فيها .
- ج - أنه لا يطلب عليها دليل ، لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ولا بد ضرورة أن يعلم ذلك بأول العقل ، لأنه قد علم بضرورة العقل انه لا يكون شيء مما في العالم إلا في وقت وليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكر مهلة ألبيته لا دقيقة ولا جليلة .

(الفصل لابن حزم ج ١ ص ٦ - ٧) .

فوجود الله فطرى لا لأنه اضطرارى غير اكتسابى لا يعلم كيف وجد وإنما هو فطرى لأنه حصل بدليل فطرى بدئى ووجود الله ثابت عقلا بدليل العقلية ، فوجود الله معلوم بالفطرة لأن العصى إذا وقعت اللطمة على وجهه يصيح ويقول من الذى ضربنى وما ذاك إلا شهادة فطرية بأن اللطمة لما حدثت بعد عدمها وجب أن يكون حدوثها لأجل فاعل فعلها ولأجل مختار أدخلها في الوجود فلما شهدت الفطرة الأصلية بافتقار ذلك الحادث مع قلته وحقارته الى الفاعل فيأن تشهد بافتقار جميع حوادث العالم إلى الفاعل كان أولى .

أ . هـ (تفسير الرازى ج ١٩ ص ٩٢) .

ووجود الله ثابت عقلا من فكرة الكمال المطلق واللاتناهى فوجود الله فطرى ، لأن العقل في فطرته لا يقف عند مرتبة قاصرة من مراتب الكمال .

قال أبو عبد الرحمن :

فمن فسر الفطرة بأنها مقتضى المعارف الأولية يقول : إن معرفة الله فطرية لأنها ثابتة بالبديهيات وهذه تسمى بالمبادئ الفطرية في عرف العقلائية الحديثة التى تزعمها ديكارت وسبينوزا ولا يشتر وما لبرانتس .

١ - الدليل الفطري

في مامضى من كلامنا على حديث : « كل مولود يولد على الفطرة » خرجنا الحديث ونفينا عن منته ما ليس منه من تصرفات الرواة وأبطلنا المشايخ التي يشوش بها منكرو حجية السنة ، واستعرضنا مفهوم الفطرية من النصوص وغيرها لدى العلماء والفلاسفة والفقهاء ، فكان أول تلك المفاهيم : فهم من يرى أن الفطرية هي مقتضى المعارف الأولية البدئية وقد بحثنا بعض النقاط في هذه المسألة .

قال أبو عبد الرحمن :

وبدأ لي أن تكون هذه المسألة آخر ما نبجته من الآراء لأنها مسألة فلسفية بحثت يجب أن يسبقها التحقيق في الأحاديث والآثار والنصوص الشرعية ، وقبل مناقشة آراء العلماء في الفطرة أحب أن أستذكر حائين الملاحظين :

١ - ذكرت حديث « كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها » قلت : أنه زيادة غير مقبولة لأن المتفرد بها العلاء بن عبد الرحمن وقد خالف جمهور الحفاظ الذين روا الحديث عن أبي هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

ولا يتوهم متوهم أنتى أرد هذه الزيادة لعدم ثبوتها فقد رواها البخاري في صحيحه وأحمد عن أبي هريرة في عدة مواضع من مسنده بأسانيد صحيحة ولكنه حديث مستقل لم يصفه إلى حديث « كل مولود يولد على الفطرة » غير العلاء وفي اضافته يكون الاضطراب في المتن الذي يرد به الحديث ، فمحصّل رأينا أنها حديثان مستقلان وكلاهما صحيح .

٢ - ذكر الشيخ محمد المنيجي في مختصر رسالة الفطرة لابن تيمية :

أن الترمذى روى عن أنس : قال رسول الله ﷺ : « كل مولود يولد من ولد كافر أو مسلم يولد على فطرة الاسلام ولكن الشياطين أتتهم فاجالتهم عن دينهم فهودتهم ونصرتهم وبجستهم وأمرتهم أن يشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا » (١) .

قال أبو عبد الرحمن

وفي هذا الحديث فائدتان : أولاها : رواية أنس له وثانيتهما : تفسير الرسول ﷺ

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية من ٣٢٤ ج ٢ ط م صبيح

المبادئ الفطرية وقوانين العقل :

إن هذه المبادئ مكنوزة في عقولنا لا تستند الى حس ولا الى تجربة ولكنها ترجع الى مبادئ رئيسيين :

أولها : التناقض ومبدأ التناوب

وثانيها : مبدأ السببية ومنه مبدأ العلوية .

قال أبو عبد الرحمن :

ومن الأفكار الفطرية التي تقوم على اللزوم العقلي فكرة الكامل اللامتناهي وهي تأمل

عقل خالص وليست انطبعا من محسوس كامل لا مثناه !

وقد حصر أرسطو هذه المبادئ في ثلاثة قوانين وهي :

١ - قانون الذاتية ، وهو : أن كل شيء هو نفسه ، ويسمى قانون الهوية أو قانون الموهو .

٢ - قانون عدم الجمع بين التناقضين في شيء واحد في آن واحد ، وهو قانون الوسط المنوع .

٣ - قانون عدم ارتفاع التناقضين ، وهو أن الشيء : إما أن يكون وإما أن لا يكون ويسمى مبدأ الثالث المرفوع .

وبتأمل عقل خالص تحكمه هذه القوانين نتيقن معارف لم تستند الى خبرتنا الشخصية ، ومرت عصور يعد فيها منكروها من البله ولكن ليست لهم عقول .

وقد حدث الخروج على هذه القوانين في علم الكلام كمسألة الأحوال عند الأشعرية ولكنها محالقات لم تقم على العلم ، بل الاجماع على انها من الحق الذي لا خفاء به ولكن الحملة العلمية على هذه المبادئ جاءت من قبل الفلاسفة التجريبيين الانجليز واستط النزاع الفلسفي في هذه المسائل :

١ - عدم التسليم بأن هذه المبادئ فطرية بل هي مكتسبة .

٢ - عدم التسليم بأن هناك عقلا خالصا مجردا لا يستند معارفه من الحس والتجربة

٣ - ما يسميه العقلايون بالمبادئ الفطرية أو قوانين الفكر إنما هو نتيجة خبرة وتجربة ولكنها عممت في كل ما لا يحس ، ولهذا قائلين في المعرفة الحسية البعثة ومن هنا جاءت فكرة : خرافة الميتافيزيقا .

أولها : أنه استخراج ذرية آدم من ظهوره كأمثال الذر . وقد وردت في ذلك أحاديث وهذا مذهب المحدثين .

وثانيها : أنه استطلاق الأرواح وأنها مخلوقة قبل الأجساد ، وهذا مذهب محمد بن نصر وأبي محمد بن حزم .

وثالثها : أنه علامات ربوبيته ووجوده ، وهذا مذهب المتكلمين ومال إليه بعض المحققين من أهل السلف والأثر .

ورابعها : مذهب مستجد قال به محمد الحلي وموجزه أن الخطاب في اليهود والميثاق أخذه أنبيائهم عليهم .

تفسير الميثاق عند أهل الأثر :

يذهب هؤلاء إلى أن الله سبحانه استخرج من ظهر آدم ذريته وأخذ عليهم الميثاق الوارد في الآية الكريمة وحجتهم أحاديث رويت عن عمر وابن عباس وأبي هريرة وأنس وعبدالله بن عمر وعبد الرحمن بن قتادة وهشام بن حكيم وأبي الدرداء وأبي أمامة .

وآثار أخرى موقوفة على بعض الصحابة وأخرى عن بعض التابعين ولم يرفعوها وإليك نخرجها بالاستقصاء والتفصيل :

الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - رواه عنه مسلم بن يسار وعفيم بن ربيعة ورجل آخر لم يسم كناه الطبري بأبي محمد .

(أ) حديث مسلم بن يسار عن عمر :

فأما حديث مسلم بن يسار فرواه عنه عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ورواه عن عبد الحميد زيد بن أبي أنيسة ، ورواه عن زيد مالك بن أنس ، قال أبو عبد الرحمن : ثم تواتر عن مالك .

قال يحيى بن يحيى الليثي حدثني مالك عن زيد بن أبي أنيسة عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب سئل عن هذه الآية - « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » - فقال عمر سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها فقال رسول الله « إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه حتى استخرج منه ذريته فقال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره بشماله فاستخرج منه ذريته فقال :

(٤) موطأ مالك بهامش المنتقى للبايجي ج ٧ ص ٢٠٣-٢٠١ .

الفطرة بالإسلام إلا أنني لم أجد هذا الحديث في جامع الترمذي فقد تبعت فهارس شرحه تحفة الأحوزي وعارضة الأحوزي ولم أجد بعد إلحاح شديد ، ولعل من اخواني الباحثين من يهدينني إلى موضعه .

مفهوم الفطرية :

قيل : إن الفطرة هي مجرد الخلقة ، وقيل هي الجهل ، وقيل هي الخير ، وقيل هي الاستعداد للخير أو الشر ، وقيل هي الغرائز ونوازعها ، وقيل هي معرفة الله بالضرورة . وقيل معرفته بالبداهة ، وقيل هي الإسلام ، وقيل غير ذلك .

١ - الرأي الأول :

أنها معرفة الله بالوحي والوجدان ، ومن حجج هؤلاء آية « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » قالوا : لقد لانم الإنسان منذ القدم وملا عليه نفسه وسيطر على عقله ووجدانه الاحساس بوجود قوة خفية تسيطر عليه وتحكم في كل ما هو كائن من حوله وهذا الاحساس شيء طبيعي (أي فطري) وليس منا من لم يشعر في قوارة نفسه عندما تصفو روحه بوجود هذا السر الأعظم ، والذي يطمس معالم هذا الشعور الطبيعي النابع من اعراق النفس تلقين المجتمع وشهواته ، ودليل فطرية هذا الاحساس أن الانسان مهما صعد بذكرته في تاريخ طفولته فلا يستطيع أن يحدد الساعة التي حدثت فيها عقيدته بالخلق لأنها اضطرابية نشأت قبل حدوث البراهين الدالة على وجوده ، إنها عقيدة نشأت صامتة إلا أنها كبيرة الأثر في حياة الفرد^(٢١) . وهذا الوعي ليس الا حنان النفس في اوقات صفائها الى الميثاق الاكبر الذي أخذه الله على بنى آدم يوم أنشأهم أول مرة^(٢٢) .

قال أبو عبد الرحمن :

والميثاق الذي أخذه الله على ذرية آدم اختلف فيه المفسرون والباحثون على أربعة أقوال :

(٢) القرآن والعلم للذكور الفندى ص ٢١ ... ودائرة المعارف لمحمد نريد وحيدى ج ١ ص ٤٨٣ عن كتاب البرهان على وجود الخالق للمسعودي .

(٣) القرآن والعلم ص ٢٢

فقدار هذا الحديث على أربعة هم الامام مالك ومسلم بن يسار وعبد الحميد بن عبد الرحمن وزيد بن أبي أنيسة، فأما مسلم بن يسار الجهني فقال الحافظ بن حجر عنه : إنه بصري ثقة وثقه المعجلي وابن حبان عن الثقات^(١١) ولكن الحافظ أبا عمر بن عبد البر ذكر أنه مجهول وأنه مدني وليس بمسلم بن يسار البصري وغير معروف بحمل العلم^(١٢) . وقد لاحظ هذا الذهبي فقال : المصري لا البصري^(١٣) .

وعلى هذا يكون غير مسلم الذي وثقه المعجلي وابن حبان كما ذكر الحافظ ونقل ابن عبد البر عن ابن أبي خنينة في تاريخه أنه قرأ على يحيى بن معين هذا الحديث فكذب يده على مسلم بن يسار : لا يعرف^(١٤) .

قال أبو عبد الرحمن :

هو قطعاً غير مسلم بن يسار الأموي المتوفى عام ١٢١ هـ لأن هذا أموي وذاك جهني .

وليس بمسلم بن يسار المصري الطيندي مولى الانصار المتوفى في عهد هشام بن عبد الملك لأن هذا مولى وذلك جهني فهو إذن مجهول ، وإن عرف أنه مدني فهو مجهول الحال لم يعرف بحمل العلم وعلى فرض أنه أحد هذين فكلاهما لم يلق عمر ، فالحديث إما منقطع وإما برأوية مجهول الحال ، وكونه مدنيا لا يخرج عنه عن جهالة العين .

أما عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد فهو ثقة وثقه جماعة ولم يذكر له الحافظ جازحاً^(١٥) .

وأما زيد بن أبي أنيسة فهو أبو أسامة الرهاوي الحافظ .

قال احمد :

في حديثه بعض النكارة وهو على ذلك حسن الحديث^(١٦) وقال المروزي : سألت أحمد عنه فقرك يده وقال : صالح وليس هو بذلك ، ولكن قال الحافظ : متفق على الاحتجاج

خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله فقيم العمل ؟ قال : فقال رسول الله ﷺ إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله ربه الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله ربه النار .

وقال أبو عيسى الترمذي :

حدثنا الأنصاري أخبرنا معن أخبرنا مالك بن أنس عن زيد بن أبي أنيسة عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن مسلم بن يسار أن عمر بن الخطاب^(١٧) .. الخ .

رواه عن معن غير الأنصاري : إسحاق بن موسى ورواه عن مالك غير معن وغير يحيى الليثي كل من أبي مصعب الزبيري وروح بن عباد وسعيد بن عبد المجيد بن جعفر والقعني وقتيبة وابن وهب ، ورواه أبو داود عن القعني والنسائي في السنن الكبرى - عن قتيبة والترمذي عن إسحاق بن موسى عن معن وابن أبي حاتم عن يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب وابن جرير عن روح وعن سعيد بن عبد المجيد^(١٨) .

قال أبو عبد الله الحاكم :

حدثنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب الشيباني حدثنا حامد بن أبي حامد المقرئ حدثنا إسحاق بن سليمان قال : سمعت مالك بن أنس ثم ساق الاسناد والنسب الآنف الذكر .

ورواه الحاكم أيضاً من طريق عبد الله بن مسلمة عن مالك فقال : أخبرني أبو بكر ابن أبي نصر حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى حدثنا عبد الله بن مسلمة فها قرء على مالك ثم ساق الحديث بإسناد مالك له .

وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه^(١٩) .

ورواه ابن حبان في صحيحه فقال : أخبرنا عمر بن سعيد بن سنان والحسين بن إدريس الأنصاري قالا : حدثنا أحمد بن أبي بكر عن مالك عن زيد بالاسناد والنسب الآنف

الذكر^(٢٠) .

(٥) تحفة الأوفى ج ٨ ص ٤٥٦-٤٥٢ .

(٦) تفسير ابن كثير ص ٢٦٢ ج ٢ ومستد الامام أحمد ج ١ ص ٢٨٩-٢٩٠ بتحقيق أحمد شاكر .

(٧) المستدرك للحاكم ج ٢ ص ٤٣٢-٣٢٥ .

(٨) موارد الطمان للهيثي ص ٤٤٧ .

(٩) التهذيب لابن حجر ص ١٤٢ ج ١٠ .

(١٠) تحفة الأوفى ج ٨ ص ٤٥٦ .

(١١) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٠٨ .

(١٢) شفاء العليل لابن قيم الجوزية ص ٢٤ .

(١٣) التهذيب ج ٦ ص ١١٩ .

(١٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٩٨ .

قال ابن جرير حدثنا ابن حديد حدثنا حكام عن عتبة عن عارة عن أبي محمد رجل من المدينة قال : سألت عمر بن الخطاب عن قوله « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » قال :

سألت النبي ﷺ عنه كما سألتني فقال : « خلق الله آدم بيده وفتح فيه من روحه ثم أجلسه فمسح ظهوره بيده اليمنى فأخرج ذرا فقال : ذرا ذراتهم للجنة ثم مسح ظهوره بيده الأخرى وكلنا يديه عين فقال ذرا ذراتهم للنار يعملون فيما شئت من عمل ثم أختم لهم بأسوأ أفعالهم فأدخلهم النار » .

قال أبو عبد الرحمن :

حكام هو ابن سلم الكناني يحدث بالثرائب عن شيوخه عنبسة بن سعيد وشيخه هو عنبسة بن سعيد الكوفي الرازي ثقة .

وأبي في حديث عمر :

١ - لم يرو عن عمر إلا من طريق نعيم أو من طريق رجل لم يسم .

٢ - لم يروه عن دون عمر إلا عبد الحميد ولم يروه عن عبد الحميد إلا زيد ولم يروه عن زيد إلا مالك وذلك حسبا وصل إليه علمنا من كتب السنن .

٣ - في سند ابن جرير حكام بن سلم - وأبو محمد رجل من المدينة - قال أبو عبد الرحمن ولا حجة في مجهول .

٤ - مسلم بن يسار إما مجهول الحال وإما لم يدرك عمر .
والخلاصة أن هذا الحديث لا يحتج به لجرده .



به وثيقته ، ثم نقل كلام أحمد الأنف الذكر ، واعتمد على الاحتجاج به برواية البخاري عنه في الصحيح ^(١٥) .

(ب) حديث نعيم بن ربيعة :

رواه زيد بن أبي أنيسة عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن مسلم ابن يسار الجبلي عن نعيم ورواه عن زيد كل من عمر بن جشم وأبو قرة بن يزيد ابن سنان الرهاوي .

أما رواية عمر بن جشم فقال أبو داود عن محمد بن مصفى عن بقة عن عمر بن جشم عن زيد بن أبي أنيسة .. إلخ بالنص الأنف الذكر ^(١٦) .

وأما حديث أبي قرة بن يزيد بن سنان فذكره الدارقطني كما نقله عنه الحافظ بن كثير ^(١٧) .

وساقه البخاري في التاريخ بإسناد ليس فيه زيد بن أبي أنيسة فقال : قال محمد بن يحيى أخبرنا محمد بن يزيد سمع أباه سمع زيدا عن عبد الحميد .. إلخ ^(١٨) .

وبهذا يتضح أن مالكا رواه منقطعا ، وأن عمر بن جشم وأبا قرة وكند بن يزيد وصلوه ، ويرى الدارقطني أن قولهم أولى بالصواب ^(١٩) وأن مالكا لم يذكر نعيم لأنه لا يعرف عند أهل العلم وهذا من تدليس الأئمة ^(٢٠) ويرى غير الدارقطني أن قول مالك أولى لأنه إمام حافظ ^(٢١) وقد نقل الحافظ عن الثقات لابن حبان نعيم بن ربيعة الأزدى ثقة ^(٢٢) وقال الذهبي : لا يعرف ^(٢٣) وقال ابن عبد البر : لا يعرف بحمل العلم ^(٢٤) .

(ج) حديث الرجل المجهول عن عمر .

(١٥) هدي الساري لابن حجر ج ٢ ص ١٦٧ .

(١٦) التهذيب ص ٢٩٨ .

(١٧) قصص الأنبياء لابن كثير ص ٤٩ ج ١ والبداية والنهاية ص ٩٥ ج ١ .

(١٨) التاريخ الكبير للإمام البخاري ص ٩٧ ج ٤ قسم ٢ م ٨ ط حيدر آباد عام ١٣٦٠ هـ .

(١٩) شفاء العليل ص ٢٤ .

(٢٠) برافع ما كتبه أمين الغزالي عن تدليس مالك في ترجمة له ص ٤٩٨ وما بعدها ج ٣ .

(٢١) التهذيب ج ١٠ ص ٤٦٤ .

(٢٢) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٢٧٠ .

(٢٣) شفاء العليل ص ٢٤ .

(٢٤) تفسير ابن جرير ص ١١٤ ج ٩ .

النسبية ومنطق المسلم

في منطق الفكر المسلم : أن الله سبحانه وتعالى خلق هذا الكون وفق نواحيس مضبوطة مطردة تحكمه .

والعلم الحديث لا يزال يشبع هذا الايمان باكتشاف القوانين التي خلقها الله . وتفكير البشر المخلوق مربوط بحسه الظاهر والباطن : فيستحيل معنى لا مادة له في مشاهداتي الحسية .

وقانوننا الفكري مصوغ من قانون الله الكوني : لهذا يرفض عقل التصديق بالمستحيل والدور والتناقض بالنسبة لحسي وتجربتي وبالنسبة لحس غيري وتجربته . وكل فكرة تفرضها عقولنا قائما هي بالنسبة لقانون الطبيعة الذي فرضه خالق الفكر والطبيعة .

نظرية النسبية تؤكد حقائق الغيب : في الجنة - وهي حقيقة مغيبة عن حسنا في هذه الدنيا - لبن وعسل وخمر .

ولكن ذلك ليس كلبننا ولا كعسلنا ، ولا كخمرنا .
وفيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

إن اللبن والعسل والخمر عندنا ألفاظ تستمد معناها من مذاقنا لأعيانها ، وتحصل حقائقها أساؤها من اصطلاحنا عليها .

أما النعيم الغيب عنا الآن فيحمل اسم الوجود عندنا ويختلف معناه .

فلا يجوز بعد هذا أن نستبعد لبنا غير لبننا ؛ لأن لبن الدنيا لبن بالنسبة لدوقنا واصطلاحنا ، ولبن الجنة ذو حقيقة بالنسبة لحسنا في الآخرة .

وبنا أحذر من معالطات الألفاظ فلا تظن أن الايمان بالغيب إيمان بخلاف الواقع وإنما هو إيمان بالواقع الغيب ، وفي أخبار ربنا أن هناك يوما كآلف سنة عما نعد فقد يكون الجبر على المجاز وقد يكون الجبر على حقيقته وفق قانون النسبية .

إن الزمن عندنا بالنسبة لقياس حركة الشمس ولكننا لا ندري نسبة القياس للزمن عند الله ، إن علمنا نسبي نشيته وفق قانون النسبية .

وكل اكتشاف علمي بدأ بتجربة صغيرة ثم انتهى إلى الايمان بنتائجها في إدراك غير المحسوس من حقائق الوجود .

فلما أصبح غير المحسوس محسوسا كان الايمان بوجوده تحصيل حاصل .
إلا أنه كان حقيقة حاضرة بعد أن كان حقيقة مغيبة ، والعالم في المختبر محكوم بقوانين العقل مشدود بوازنه وبعد هذا كله فالنصوص الشرعية أخبرت بحقائق هذا الكون دون مختبرات أو معامل في أيدي الناس .

ولما اتسمت آفاق العلم الحديث كان مقياس صدق مختبراته أن يصدقه خبر خالق الحقيقة .

وبالاستقراء لم نجد نصا قطعي الدلالة يخالف حقيقة قطعية .

فكل هذا يعطي لزوما عقليا بأن ذلك الغير خبر خالق الحقيقة ، وذلك الاكتشاف خبر مرئاد الحقيقة .
ولا نستطيع أن نعطل هذا اللزوم وقوامه خبرتنا التجريبية .

نسبية الفلسفة ونسبية العلم :

وتقول نسبية الشكاك : لا حقيقة في الوجود ، وإنما الحقيقة بالنسبة لمن يعتقدوها . وهذه نظرية رضاء فرغنا من الرد عليها في غير هذا الموضع ، وإن كانت دعابة فهي ساذجة .

وتقول نسبية (اينشتاين) العلمية :

كلمة (طويل) كلمة فارغة لا معنى لها إلا بتصور مالم هو أقصر ، ولو لم يوجد القصير لما كان للطويل معنى .

والخندق لا يمين له ولا يسار إلا بالنسبة إلى اتجاهي ، والنهر له يمين ويسار بالنسبة لاتجاهه .

والفراغ موجود بالنسبة لجسمين متحاذين ، وهكذا .

وعلى هذا الثنائون بنى أبو محمد بن حزم جدله العاوي ، وأصل لذلك تأصيلا جيدا في كتابه (التقریب) .

نسبية حقاء وأخرى ذات مغزى :

نسبية الطبيعة هي نسبة العلم والاكتشاف ولا يتصور العقل غيرها .

وعلم الله مطلق لا تضبطه نسبنا المحدودة وفي القرآن الكريم - وهو أصدق الحديث « والشمس تجري لمستقرها » .

وبعض متسرعي العلم الحديث يقول : إنها ثابتة ، ولكن يجب ملاحظة أن العلم الحديث نسبي .

فاذا كانت الأرض متحركة في تصورهم ضمن المجموعة الشمسية فهي ثابتة بالنسبة لمن في الأرض .

ولكن ما يدرينا عما إذا كانت الشمس والكواكب التي تدور حولها تدور حول كوكب آخر ؟

إننا لا ندرك حركتها إلا من جهة الكوكب الآخر الذي تدور هي حوله .

وهذا مالم يصل إليه مجهر العلم الحديث بعد .

إن الفكر البشري بموجب نظرية النسبية يرغم النفس على احتمالات عديدة مغيبة يتحقق بأحدها مدلول قول الله تعالى خالق الحقيقة « والشمس تجري لمستقرها » .

قوانين الايمان بالله قوانين علمية تجريبية :

النظرية النسبية تأصل النقيين بها من التجربة لا من التصور العقلي ، وقد قرنا في موضع سبق : أن تفكيرنا بالنسبة لاحساسنا .

فهل يعني هذا أن الأدلة العقلية لا تثبت إلا للمجرب ؟ وهل تثقف إيماننا بالغيب إلى وقت مشاهدتنا له ؟

كل هذا لا يقوله مسلم .

ولكنني افترض أنني أخطب من استحال عليه الايمان بغير المجرب ، فأقول :

إن أدلتنا العقلية مثبتة من حسنا وخبرتنا والخبرة حس وزيادة .
فالأدلة ذاتها تجريبية ولكننا نصل بها إلى الايمان بغير المحسوس .

فغيب الله غير محسوس لأنه ماسمي غيبا إلا لغيبه عن حواسنا ولكننا اهتدينا إليه بالأدلة الحسية .

وهذه الأدلة الحسية هي الخلاصة العقلية من ثروة حسنا وتجربتنا .

والتجربة لم تستمد وجودها من ذاتها بل من أحكام العقل ولهذا فمسلوب العقل لا يستفيد من تجربته إلا مصادفة .

برهان العقيدة برهان التشريع

في ديننا الاسلامي جانب تعبدي محض كالصلاة والصيام والحج ، وفوق كل ذلك الشهادتان وهذا الجانب هو صلة العبد بربه ، ولكن الاسلام جعل لذوى الأمر من المسلمين قوامه عليه ، فكل من تارك الصلاة وجاحدها والساحر وتارك الزكاة والمرتد وشاتم الدين .. الخ سل الله عليهم سيوفاً بأيدى من جعلهم الله خلفاء في الأرض ، ولا يغمد هذا السيف : أن الناس أحرار في عقيدتهم ، ولكن جاهلية القرن العشرين نسفت الجانب التبعدي من حياتها وتهكمت بالعبادة فضلاً عن توهم أنهم سيحسونها . وكان في ديننا الاسلامي جانب سلوكي ترتب عليه عقوبات شرعية من مالية وبدنية إلا أن جاهلية القرن العشرين ناقضت هذا الجانب تماماً وطبعت تعطيلها تلك العقوبات ومن ذلك الجانب أبواب المعاملات من بيع وإجارة .. الخ ، ولكن جاهلية القرن العشرين خرجت تعصداً على مقاصد الشريعة في أبواب المعاملات ركضت ركضاً مروعاً لاهية وراء المادة بالربا المحرم الذي هو أقيح وسيلة إلى الجشع ، وهذه المحادة لدين الله من كل جوانبه لها بواعث : منها واقع المسلمين السيء من ناحية قوتهم وعلمهم وواقع بعض المسلمين المسيئين الذين يتحيلون على المحرم باسم الاسلام نفسه ، كهؤلاء اللاهئين وراء الربا وبيع العينة ومنها جهل العصر بين ديننا وانخداعهم بنظام غيرهم ، ومنها قوة عدونا وعلمه والمحااجة لهذه المحادة - إن كانت من مسلم - اتجه النقاش إلى اتهام إيمانه وإرجاعه بالبراهين إلى اليقين بأن الله حق وبأنه بعث رسوله حقاً ، وأنزل قرآنه حقاً ، وبأنه صادق حقاً ، وبأن التشريع له وهو أولى به حقاً ، وإن كان من كافر حاججناه بأن واقع المسلمين غير الاسلام ، ولاندعوا إلى شيء يوجد بين المسلمين وهو غريب عن الاسلام ليجرد أنهم مسلمون ، وإثماً تدعو إلى الاسلام من غيره الصافي ثم نحتاجه من ناحية فساد وبطلان وظلم وجور وجهل ونقص كل هذه الأنظمة المضادة للتشريع من واقع التجربة ثم نحتج لكل جريمة شرعية بهذه السلسلة الذهبية من البراهين فنقول : هذا حكم صح بؤبه عن الرسول ﷺ .

المطأ المنطقي المفضوح عندما يقول الشاك : لا معنى للطول إلا بالنسبة لاعتقادي واعتمادك .

قال أبو عبد الرحمن : هذا دفع للحقيقة بالراح ، وهو مرفوض عقلاً من ناحيتين :

أن الاعتقاد لابد أن يرجع إلى برهان وإلا كان اتباعه ترجيحاً من غير مرجح .
فان ضل الشاك عن هذا الأصل تقطعت به السواقى .

وأخيراً : أن وسائل المعرفة مشتركة بين الشاك وغير الشاك - ونتائج هذه المقدمات واحدة عند الاستخدام الصحيح .

فاذا أرينا الشاك وغيره جرمين منحازين ذوى أبعاد مختلفة : كان للطول معنى لا بالنسبة للاعتقادين بل بالنسبة للجرمين .

أما نسبية (اثنتان) فلا تعتمد على ملايين القوانين الطبيعية والرياضية والمنطقية

فحسب .
بل جوهر أصالتها في أطرافها إذ لا يوجد حتى الآن حادثة أو قانون يتعذر تفسيره بالنسبية .



طبيعة التفكير العربي المسلم

إذا تأملت النصوص الشرعية الصحيحة رأيت تحديدا دقيقا لأبعاد السموات والأرض وسماك كل طبقة يقاس بجأت الأعمام ولعل هذه الأبعاد والمقاييس توزن بسرعة الصوت أو الضوء أو أسرع من ذلك الله أعلم . وأنصاف المثقفين الذين ينكرون سبع سماوات ومن الأرض مثلهن محدودعون بالعظيم القليل من قدرة الله ذلك العظيم القليل الذي شاء الله أن يكون في قدرة العلم الحديث اكتشافه فإذا يقول هؤلاء ؟ .

يقولون : إن العلم الحديث بأرصده وبجواهره ولسكو بانه وثقتي أجهزته الدقيقة اهتدى إلى الملايين من الأفلاك ولم يجد السماوات وطبقاتها السبع إنما هي أفلاك متناثرة ونحن نقول :

أولا : إن عمر العلم الحديث لا يتجاوز مائتي سنة وبينكم وبين السموات مئات كثيرة من السنين لو جنحتتم إليها بسرعة الصوت والضوء .

ثانيا : صفوا لنا حدود الكون بعد بلايين الأفلاك كيف تنتهى أبعاده وأقيموا لنا البرهان على أنه لا وراء لما انتهيتم إليه وأن كون الله كله محدد يميز في قبضتكم العلمية . ثالثا : قد يكون كل ما أئتموه من مشاهدات وصفات عن هذه الأفلاك أمرا ثابتا في الواقع صحيحا لامية فيه فليس بعيد أن يعلمكم الله ظاهرا من الحياة الدنيا ، والمفكر المسلم لا ينكر أمرا ثابتا ، ولكن الذي لا يخبره المنطق هو التصديق بكل ما نفيتموه عما لم تعلموه لأن نفيكم عدم علم وليس عدم العلم كالعدم .

وكون الله أرحب عما تتصورون ، ونحن أضعفنا لهداية ربنا الذي خلق هذا الكون فعلمنا علما لامية فيه أن ساء الله الدنيا - وهي أقرب السموات لنا - لن تكون في متناول البشر ولم يخبرها رسول الله - ﷺ - ولم تفتح له (في المراجع) إلا بأذن ربه وعلمنا أنها في حراسة الملائكة .

ولهذا جزمنا بأن اكتشاف العلم لو تضاعف فصار اكتشاف سنة ثانية فانه سيظل مشغولا بعوالم دون السماء الدنيا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، والذي يجعل العقول



وصح عقلا أن هناك رسولا بشريا تبلغ عن ربه ، وصح عملا أنه معصوم من الخطأ والكذب والجهل ، وصح عقلا أن الله موجود وأنه كامل لا مثناه بكامله ، وبهذا يلزم عقلا أن خبره أولى بتدبيرنا من رأينا نحن ، لأن من هذا شأنه لا يعتربه سهو أو نقص أو جهل أو كذب ، وهو أعلم منا بأنفسنا .

دور العقل في تلقي النصوص

عما لم يكن مسلما به - عند أكثر باحثي هذا العصر ومؤلفيه - هو وجود منهج للسمعيات أي : التي مصدرها ما سمع من الكتاب . أو من السنة عن طريق المخبر الصادق . معناه : إيمان الفرد بها إيمانا دون بحث عقلي !!

قال أبو عبد الرحمن - فتح الله عليه - : مما نجزم عليه ونؤكد القول به (تقربا إلى الواحد الأول - جل شأنه - يوم فقرنا إليه) : هو ضرورة هذا المنهج في تلقي السمعيات . ونقول ضروريته ، لا وجوده فحسب ! . وهو رأي لا نخرج عن دعمه في أي وقت وبأي مكان ؟

أما الذين يتنازعون في التسليم بهذا المنهج : فآفاتهم كثيرة :

منها : أنهم لم يعرفوا دور العقل في تلقي الأخبار والأوامر والنواهي السمعية ، وأنهم غير أصليين في فلسفاتهم ، إذ يجعلون دور السمع قانونا في مصادر المعرفة وأنهم تأثروا بشبه من يقول : إن السمعيات أكثرها ظني : أما لنزاع في ثبوتها أو لنزاع في دلالتها . يحكم ما تضافر على السنة النبوية - بوجه خاص - من معاول هدم نحتها من كل جانب .

فأما جهلهم بدور العقل في تلقي الأخبار والأوامر والنواهي السمعية ، فلا أنهم استخدموا طائفتهم العقلية في رد الخبر : إما بتأويل دلالة ، أو التشكيك في ثبوته عن الشارع ، فقالوا : العقل هو الحكم على هذه النصوص ، فما قبله فاقبله ، وما رده فأرده . وهو قانون أصله « الرازي » و « أبو حامد الغزالي » و « أبو المعالي الجويني » وغيرهم وغيرهم ..

قال « الجويني » : إن وجود الباري تعالى وحياته وإن له كلاما صدقا لا يشبه سمع . فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده في جواز الرواية وفي خلق الأفعال واحكام القدره بما يقع في هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات لا يجتمع اشتراك السمع والعقل فيه ^(١) .

قال أبو عبد الرحمن : إذا ثبت مستند السمعيات : لم يجز للعقل ان ينظر في جواز ما

(١) الجويني المذكوره فوقيه حسن محمد حسن - ضمن سلسلة أعلام العرب ص ١٢٤ - ١٤٤ عن كتاب الريهان

تدعن لهذا شيء واحد هو تخصيص البشر لتصورهم بحيث يشعرون بأن هذا الكون أرحب مما يتصورون .

رأيها : ليشعر أنصاف المثقفين في شرقنا ان هذه الحالة في تعداد الكواكب وأبعادها ليست سوى اكتشاف جديد للعلم الحديث وليست من خلق العلم الحديث لأنها موجودة قبل العلم الحديث وبعده وقد كان العلم عنها غافلا .

وهالة الاكتشاف من هالة المكتشف - بالبناء للمفعول - فما كان المعلم الحديث عظيمًا ، إلا لأنه اكتشف عظيمًا فأرجو ألا تلهينا عظمة الاكتشاف عن عظمة الخلق ولا عظمة المكتشف عن عظمة الخالق فعظمة الخالق أولية .

قل أنتم أشد خلفا أم الساء بناها .

إن طبيعة التفكير العربي المسلم تعني احترام العلم الحديث في نتائجه ومقرراته الملموسة ولكن ذلك وفق المنطق ، وتعني أيضا أن صدق العلم الحديث لا ينافي صدق الشرع ولكن العلم إذا كان ظنيا أو من باب النفي غير المحصور لا يعتبر مصدرا يعارض الشرع بل خبر خالق الحقيقة أولى من خبر مكتشفها .



الله .. الخ هي من الأشياء العقل عن ادراكها بأكثر مما اوضحه الشارع ، لا أن العقل ينكرها ، ولا يقال عن كل ما لا يدركه العقل : ان العقل يعارضه ، ولكن كل ما فهمه وأدركه ولم يرتفع اليه : يجوز ان يقال انه عارضه - بغض النظر عن الناس ما هو الصواب : أبحاث النص المثبت ، أو العقل الناقى ؟ .. وكل ما في القرآن والسنة من نصوص تشيد بالعقل والتفكر والاعتبار : ليس معناها معارضة السمع (الثابت مستنده) بل معناها التفهم ، فهم النصوص ، وفهم وجهة دلالتها .. وتقل احكامها المستنبطة منها .. والتعقل والتفكر والاعتبار في دلائل صدق الرسول - ﷺ - ووجود الله وحدايته .. وود... ما جعل الشارع العقل آية له ، من النصوص المخالطة والموجهة والمصححة للعقل . أما التذليل على جواز استعمال العقل في تلقيه النصوص بالمعنى الأخير وخطأ التلقي بالمعنى السابق - فسأتي في حينه - ان شاء الله .

قال ابو عبد الرحمن : وأما انهم غير اصليين في تفكيرهم ، فلا انهم استحيوا آراء فلاسفة المسلمين السابقين ، وأولئك بنوا على فلسفة يونانية ليس عندها وحى إلهي حتى تضع له رتبة بين مصادر المعرفة المتعارف عليها .. وإلى هذا الجين أجد الحاجة ماسة الى الماتمة يسيرة عن مصادر المعرفة : التي تدرك بها الاشياء : في حقائقها وطبائعها ، واستحقاقاتها او امكانها ، وحسنها او قبحها ، الى آخر ما يسمى علما ومعرفة .

مصادر المعرفة عند الفلاسفة والمنطقيين :

اول مصصادر المعرفة : هو النفس - في محسوساتها وتجاربها - ثم البدييات ، وهى اوائل العقل ، وأخرها : مدارك العقل النظرية ، المفتوحة الى البرهان ، وهى معرفة النسبة الحاصلة او اللاحاصلة فى كل « حمل جوهري » او حمل عرضي - كما يسمونها - كالنسبة الحاصلة فى قولنا : « العالم محدث » او اللاحاصلة فى قول : « الرسول شاعر » ..

قال أبو محمد ابن حزم - في كتابه : الفصل : ان الانسان يخرج الى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة ، في قول من يقول : انها كانت قبل ذلك ذاكرة ، او لا ذكر لها البتة ، في قول من يقول : انها حدثت حينئذ ، او انها مزاج عرضي .

قال ابو عبد الرحمن ::

ويعني هذا الكلام : ان ابن حزم صاحب مذهب مشهور في تأويل قوله تعالى : « واد اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على الآية .. أنفسهم » : وهو القول

أثبتته السمع او عدمه ، ويتبع اشتراك السمع والعقل في ذلك النظر ، على الصيغة التي ذكرها « الجويني » - عفا الله عنه - فيما جاز للعقل قط - الامور التي سنوضحها لاحقا باذن الله - أن يكون حاكما ، والسمعي الذي ثبت مستنده محكوما عليه .

وقد يقال : مات « الغزالي » و « الجويني » و « الرازي » و « الباقلاني » و « الشهريستاني » وغيرهم من أهل ذلك القانون الخاطيء ، وكفانا مؤنة تريفه و« شيخ الاسلام ابن تيمية » صاحب « العقل والنقل » و « تقضى المنطق » و « الرد على المنطقيين » .. فما كلنا بشيء نزعته فائدته ؟!

قال أبو عبد الرحمن : انه وجد من يغذى كلام أولئك الذين رد عليهم « ابن تيمية » ويحتج به ويضيف اليه : شعوذة المستشرقين ويطعمه ببعض آراء الفلسفة الغربية المعاصرة على انه من نبات افكاره ، كما فعل « القصيمي » في كتابه « العالم ليس عقل » وأيضا فان مادة الجدل في « العقل والنقل » تحولت الى موضوع جديد (او - بالأصح - الى موضوع ارحب) فكانوا في السابق يحوضون في مسألة : وجود الله وقدمه ، وحدوث العالم ، وثبوت الصفات أو نفيها ، ويفتتون - بجانبها - مسألة العقل والنقل هل يتعارضان ، أم يتفقان ؟ وما الخلية اذا تعارضا ؟.. أما اليوم : فكان الافق اوسع ، ولم يعد البحث قاصرا على القديم والحادث ، والمكن الوجود ، والواجب الوجود ، بل الامر تقديس للمقل على المطلق ، وتشكيك في المسموع في كل ما يقال : ان العلم او الطب او الكشف الكوني يعارضه ، أو كشف كل ذلك او بعضه عن عدم صحته او بؤيته ، أو كشفت الايام عن زيفه .. و « القصيمي » - مثلا - يذكر : ان المسلمين يلتقون المحدث : بالحافظ ويسمون الله : الحافظ ، ولكنهم لا يسمونه : الحافل ، أو المفكر .. ولا يسمون : عبد الحافل ، أو عبد المفكر ، ويسندل بهذه الشعوذة على ان الاسلام يلغى قداسة العقل ، ثم يقرر هو - بدوره - ضرورة تحكيم العقل في كل النصوص !!!.. فقلوا ان الموضوع - اذن - أصبح اكثر طراوة من ذي قبل ، وأنه سيكون لنا رأي اصيل في الموضوع اياه - رغم استفادتنا مما كتبه ابن تيمية في العقل والنقل وما ألف في المنطق وعلم الملل والنحل والآراء الفلسفية - ما كنا لنكاف بهذه الدراسة ... ونعود الى ما قلناه عن جهل هؤلاء بدور العقل في تلقى النصوص ، واذا تقرر : عدم جواز رد النص اذا لم يرتح له العقل - كمنهج للثاني - نقرر : ان دور العقل : هو دور الفهم ، والتكيف مع النص ، ولا بدع في ذلك اذا كان ما في اخبار الله ، وأخبار الصادق المصدوق - عليه السلام - من حديث عن المعاد والنسائين وصفات

ادراكات النفس ، والصحيح انها : من مقدمات العقل ، وما يعلمه العقل بالضرورة ، فالطفل في اول تمييزه ، وفي سروره اذا اذنته ثمرة ثالثة - وان لم ينتبه لتحديد ما يعرف من ذلك : انما سر لان ذلك اول تمييزه بعقله ، وليس ذلك مما يصح ان يقال ان النفس احسسته ، او هو من احساسات النفس ، والظاهر ان « أبا محمد » تنبه لذلك حيث ساق جملة من البديهيات ، ثم قال أبو محمد : فهذه اوائل العقل^(٤) ..

ويرى أبو محمد : ان ادراكات النفس وبداية العقل : « ضرورات اوقعها الله في النفس ، ولا سبيل الى الاستدلال بأبنة الا من هذه المقدمات ، ولا يصح شيء الا بالرد اليها فيما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة : فهو صحيح متيقن ، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط »^(٥) .. ويقول قبل ذلك : « انه لا سبيل الى ان يطلب عليها دليلا الا بجنون او جاهل لا يعلم حقائق الاشياء ومن الطفل اهدى منه ، لان الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان ولا بد - ضرورة - ان يعلم ذلك بأول العقل ، لانه قد علم بضرورة العقل : انه لا يكون شيء مما في العالم الا في وقت ، وليس بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها لكل من ذكر مهلة أبينة ، لا دقيقة ولا جلية ، ولا سبيل الى ذلك » .. والظاهر .. انه لم يمار في هذه المقدمات الا السوفسطائية الذين يطلون الحقائق ، وقد احكم ابو محمد الرد عليهم في صفحتي ٨ - ٩ من الفصل ج ١

ويرى « سقراط » : « ان العلم لدني ينبع من النفس والعقل ، وأنه موجود بالقوة يعني بالاضمار والخطاء ، وفي داخل النفس ، وأنه يخرج الى حالة الوجود بالفعل فلا يحتاج في ذلك الا لمن يحركه بالاسئلة الموجهة » .

قال ابو عبد الرحمن : وهذا صحيح ، لو قال بدل « العلم لدني » : « المعرفة لدنية » - على اصطلاح المناطقة في التفرقة بين المعرفة والعلم - اعنى : احساس النفس وبداية العقل ، أما : ان العلم النظري موجود بالقوة ، فلا محاراة في بطلان ذلك الزعم ولو كان صحيحا : ما لث الانسان وراء البرهان .. وايضا : فالانسان يطلب البرهان فلا يدري هل يسعفه على صحة ما يتصوره ، او يقوم على بطلان ما يتصوره ، فكيف كان العلم « لدنيا » او بمعنى آخر : هل يقال للانسان : عالم قبل ان يجد البرهان ؟ .. وأما ان غريزة العقل وتهيؤ النفس للاحساس والتجربة موجودان داخل الانسان فذلك ما لا ينازع فيه العقلاء .

بقدم خلق الأرواح ، وانها حينما تنفخ الروح في المخلوق ويخرج الى العالم : فيما ان تكون نفسه قد ذهب ذكرها لذلك العهد اولا .. الى آخر كلام الشيخ « أبي محمد » ، ثم قال - عفا الله عنه - : الا انه قد حصل انه لا ذكر للطفل حين ولادته ، ولا تمييز الا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة الارادية فقط ، فتراه يقبض رجله ويدها ، ويقلب اعضاده - حسب طاقته - ويألم اذا احس البرد او الجوع ، واذا ضرب او قرص ، وله سوى ذلك مما يشاركه فيه الحيوان والنوامي مما ليس حيوانا - من طلب الغذاء لبقاء جسمه على ما هو عليه ولذاته : فيأخذ الثدي ويثيرة - بطبعه - من سائر الاعضاء بنفسه ، دون سائر اعضائه .. ثم ذكر : ان اول ما يحدث للنفس اذا قويت من التمييز الذي ينفرد به المناطق من الحيوان : فهم ما أدركت بحواسها الخمس ، وعلمها : ان الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها ، والرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، وعلمها : ان الاحمر مخالف للاخضر والاصفر والابيض والاسود والفرق بين الحشن والاملس والمكثن والمتهيل ، واللزج ، والجار والبارد ، والدافئ ، وكالفرق بين الحلو والحامض والمر والمالح والعفص والزراعق والنفث والعذب والحريف وكالفرق بين الصوت الحاد والغليظ والرقيق والمطرب والمفزع .

قال ابو محمد : فهذه ادراكات الحواس لمحسوساتها والادراك السادس علمها بالبديهيات فمن ذلك : علمها بأن الجزء اقل من الكل ، فان الصبي الصغير في اول تمييزه اذا اعطيته ثمرتين بكى ، واذا اذنته ثالثة سر وهذا علم منه : بأن الكل أكثر من الجزء - وان كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف من ذلك .. الى آخر كلامه^(٦) .. وأما معرفة النفس بتجربتها فكما قال « امام الحرمين » : ابو المعالي الجويني « - في كتابه : البرهان : اذا قدر الواحد على التقلب في الجهات فيعلم من نفسه حال القادرين بداهة ، ووضح ذلك يعني عن الاغراق فيه^(٧) .

قال ابو عبد الرحمن : ومصادر المعرفة عند « الجويني » - فيما عدا السمع : هي العقل ، والحواس ، والنفس وهو قد غلط اذا جعل الحواس شيئا غير النفس .

وقصارى القول : ان ما تعرفه النفس بحواسها وتجربتها : هو اول مصادر المعرفة لان النفس تعرفه منذ خروجه الى العالم .. وأبو محمد - رحمه الله - قد غلط ايضا ، اذ جعل البديهيات من

(٢) المصدر السابق ص ١٣٧ عن البرهان .

(٣) و (٤) و (٥) انظر الفصل في الملل والأخوة والنحل لأبي محمد علي بن حزم ٧ ص صحيح عام ١٣٨٤ ج ١ ص ١٠٥ ، ٦ ، ٧ .

الحقيقة الشرعية

قال أبو عبد الرحمن : يقدم سلفنا الصالح « النص » الثابت عن الشارع (إذا صحت دلالة) على كل ما يعارضه من مصادر المعرفة - في جميع ما يتعلق بسلوكهم وتصوراتهم - وأن جاءت المعارضة من أحد المصادر اليقينية « كالحس مثلا » : آمنوا - ملء قلوبهم - بأن هذا المعارض غير قاطع الدلالة لآفة من الآفات « منارات الغلط » التي يتيه عنها الذهن كثيرا في مواطن الاستدلال وهم يطمعون بخطأ المعارض بمجرد أنه خالف النص الصحيح - وأن لم ينتهوا إلى ما خفي من آفاته !..

فيحسب بعض من لا حظ لهم فلسفات بشرية - في الاقتصاد والنظم والسياسة وحتى التصورات : أن تختلي منهج سلفهم (منا نحن المسلمين) يحفون على منطق العصر الحديث !.

وهؤلاء المخدوعون بفلسفة العصر ومنطقه : يرون بأن كثيرا مما اجمعت عليه الجاهلية الحديثة : يعارض النص بلا مواربة كالغاء النقصان والرجم ، والعدل - عندهم - أن لا نسلم للنص مطلقا ، بمعنى أن النص ليس يحل للقطع واليقين وتحصيل الحقيقة في كل آن ومكان !

فما ثمة بأس أن تكون فلسفة العصر الحديثة الانسانية الرحمة : مصيبة في إغناء حدود الله !!

وما ثمة بأس في أن يكون « النص » الذي يأمر بالحدود - وهي قسوة وحشية كما يزعمون - غير مصيب هذه المرة !!

ويقسم أبو عبد الرحمن بالله العظيم « خالقى وباعشى » أن الفكر النصي « الاسلامي » هو العملاق ، وأن كل فكر بشري يعارضه لا يصمد لحجته الا أن يلوذ بسفسطة ، أو يبرع إلى قوة يحى بها باطله ويخاذله .

وإني محدد النقاط المبثوثة في كلامي الآنف الذكر ، ثم مناقشها نقاشا لو تأمله من يدفع بحجة - من هؤلاء الذين تسلطوا على أمة المسلمين في شرقنا العربي والاسلامي وحكموا فيهم بغير ما أنزل الله : لعرف أن دين الله الحق ، وما دونه الباطل .

أو أنصاف متيقنين هالتهم القوة المادية المادية الرائنة فحسبوا أن الاتحاد هو الذي يهدي المقول ويصنع القوة .

إذن فالنص الذي صح ثبوته وصحت دلالة نص خالق الحقيقة ووجودها . وما يعارض النص إنما هو اقتراح من يحاول اكتشاف الحقيقة ، فالمنطق الصحيح : أن نص موجد الحقيقة هو الأولى ، لأن موجدها قد عرفها ، فما بالنا نسلك مسلكا غير مأمون ، قد تنبه به في عمى ؟

إن اتهام النص يكون من ثلاثة أوجه :

أ - اتهامه في ثبوته .

ب - اتهامه في دلالة .

ج - اتهامه في صدقه « بعد صحة ثبوته ودلالة » .

فأما الاتهامان الأولان فمن أوجب الواجبات عند مجتهدى المسلمين بقودهم وضوابطهم التي دونوها في أصولهم بعظمة فكرية .

أما اتهام النص في صدقه فدونه خطر القناد ، ولا فإذا يصنعون بإيمانهم المسبق بوجود الله وأنه لا يقول إلا الحق ؟ (في عرف هؤلاء المخذولين من أبناء عصرنا أن تتناقض الحقائق ؟)

وإن فلا تخكم في تقديم قول موجد الحقيقة على قول من يحاول اكتشافها .

قال أبو عبد الرحمن : وأما الثانية فنقول :

إن أوروبا عطلت حدود الله وشرعه ففتك فيها الفلق والانتحار والبرم بالحياة والجنون وتوتر الأعصاب .

وهذا كان علم النفس عندهم من أرقى العلوم ، لأنه يلبي حاجتهم الراهنة وقد هب عقلاؤهم من عشرات السنين ينادون بضوابط القيم ، وهذا امر طبيعي في مجتمع جاهلي تقوضت فيه بيوت الأسرة بظلمها وتغييبها من حنان وسفينة وتعاطف ، وفي كل يوم نيا : سيدة جاهلية تقتل أطفالها الأربعة بفأس . أو نيا فتى جاهلي : يحزم فتيات نائبات في رباط ويعمل فيهن المسدس !!

وهذا امر طبيعي في مجتمع جاهلي استعبدته الحياة فصار كآلة المسخرة لاهداف وميول الأحزاب الجائرة الطاغية !

فأول ما يجب تحديده ان يقال :

« التسليم للدلالة النص مطلقا - دون أن يتهم إذا عارضه معارض - تحكم ، لأنه

ترجيح ولا مرجح ! »

وبأننا أن يقال :

« هذه دول أوروبا عطلت حدود الله ، ومع هذا فلم تفسد شؤونها فهي بلد الرقي والحضارة والقوة ! »

وبأنها أن يقال :

« إن الفكر الاسلامي لو كان هو العملاق لما عاش بجنه أي فكر يعارضه ولا أشاح

عند مثقفي القوم وشبابهم ! »

قال أبو عبد الرحمن : أما الأولى فنقول : إنما يكون التسليم للدلالة النص مطلقا تحكما : لو أن الايمان بالنص حصل اعتباطا بيد أن الايمان به لم يحصل الا بشروط الأدلة من مختلف العقليات والحسيات ، فالمعجزة الحسية شهدها السلف عيانا وأيقن بها الخلف بالبراهن الذي يحيل العقل كذبه . ماثلة من حقائق الدين ومن سيرة الرسول - ﷺ - الذي لم يدرس في جامعة ولم يحصل على دكتوراه ولم تكن له رحلات ذات أثر ، وما كان يتلو من كتاب ولا يخطه يمينه ، ولا تزال المعجزة قائمة من سيرة الرسول - ﷺ - نفسه حارب قومه وخذلوه ، وهو وحيد يتيم فقير ، ثم تبعه قلة من مستضعفي القوم فتحدى الأقوياء علنا وسفه أحلامهم وهموا أن يطشوا به مرارا فكانت رعاية الله له في هذه المواطن التي لم تتحكم فيها المصادفات معجزة المعجزات ...

ولا تزال المعجزة قائمة من اخبار النصوص ببعض المغيبات وكشفها عن حقائق علمية قبل أن يجوس رواد العلم بجاهل الكون ولا تزال المعجزة ماثلة في فطرة الانسان نفسه التي لا تستقيم بغير ما نظمها به « وحى الله » الله الذي فطر الناس وجبلهم ولا تزال المعجزة ماثلة في أن الايمان بالله تبارك وتعالى العقل الصحيح وأنه لا دليل مع الملحد سوى الانكار ، والانكار نفسه ليس بحجة ، وإنما هو دعوى وجمهور علماء الذرة والنفساء والأحياء والشريعة والطب والنبات ، آمنوا بالله عن قناعة ولكن لم يتفقوا بإيمانهم في سلوكهم لعوامل قد تشرحها في غير هذا الموضع .

أما ملاحظة شرقنا العربي فهم أبعد الناس عن نواحي العلم التطبيقية وجمهورهم من أنصاف المتيقنين الذين عسر هضمهم لفلسفات العصر فقفزوا بها قفزا يؤذى أمتهم ودينهم

٥ - وان رحمة المجرم رحمة تحول دون تنفيذ الحق انما يملكها الموتور بأبيه أو أخيه أو قريبه ، أما ان يرحم المجتمع مجرماً بجرم لم يؤلهم وقعه فظلم وحيف على من تقطعت نفسه حسرات وغيظا بفقد عزيزه ..

٦ - ان الرجم والقطع والاطاحة بالرأس من اشد المناظر ، ولكنها كانت لا تبشع الجرائم ، وما ننكر ان يكون الدواء مرا وانما ننكر ان يترك المجتمع على علاته لعدم تحميله مرارة الدواء . قال ابو عبد الرحمن : اما الثالثة فمدفوعة بأمور :

اولها : ان الفكر الاسلامي هو العملاق اذا كان المقام مقام حجة وبرهان ، وما زال في كل عصر منذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابن قتيبة الى ابن حزم الى ابن تيمية الى ابن عبد الوهاب الى سيد قطب ، الى ان يرث الله الارض ومن عليها - من يحجز الملحدين باقاع السمسم ويحكم خناقمهم في عتق الزجاجة .

وثانيها : ان الافكار المنحرفة لم تعش الا بقوة تخميتها او بطغنة محترفين يبشرون بها تحت شعارات عاطفية ، وطبيعي اختلاف المذاهب وتعددتها ، وطبيعي ايضا ان يكون الحق في جهة واحدة من شتى الجهات .

وثالثها : ان الشيعين عنه لم يدخلوا فيه بعد ولم يفتهمه وانما استحوذت عليهم سنة تقليد الضعيف للقوي ، ومعرفة هؤلاء الشباب (المتخلي عن دينه) بالشبه المثارة حول الاسلام اكثر من معرفتهم بحقائق الاسلام ذاته .

واخيرا : شأنت - الف مرة - وجوه المنتكسين والمركسين والوقواقين والبيغوات والامعات وفاقدى الشخصية . وحسبنا الله ونعم الوكيل .



وهذا امر طبيعي في مجتمع جاهلي عشت فيه الباطل ، وفرخ فيه ابليس فلا وراع دينيا بمصمم ، ولا ايمان ولا حب لله علا القلب والنفس طمأنينة وجورا وسلامة وراحة . اما قوة اوربا ووثيقها فلم تكتسبها بالمجادها الذي ياباه الاسلام ، وانما اكتسبته بالجهد وعزائم الامور التي يحض عليها الاسلام ذويه ليعصموا مبادئهم الحريرة المعادلة بالقوة فالنفيط تفريط المسلمين لا الاسلام !!

ولو كانت النهضة الاوربية الحديثة يسيرها اطار خالص من تعاليم الدين وهديه - من نصوصه الصحيحة الثابتة - لكانت حضارة تدعو للسلام وتشجب الظلم والعدوان وتوسع قلق النفس وتوتر الاعصاب وحقد القلوب وفساد الضمير ، وكثيرون من رواد العلم الحديث كانوا مؤمنين بأديانهم .

أولم يكن « ديكارت » مخلصا لمسيحيته ؟ ألم يكن كالفن وروثر من الغيورين على عقيدتهم ؟^{١٢}

إنما كان الاثم اثم الدين المسيحي الخرافي المرفوف ، ولو كان دين اوربا دين اسلاميا لدفع حضارتهم بما يرضي شقيها : المادة والروح ، أو ليس من المعجيب ان يسلط المجتمع الجاهلي حيله الشيطانية في الدفاع عن المجرم الذي قتل نفسا او نفوسا للاعتذار عنه بأنه مجنون او طافح « يرى الديك حمارا ! » او قلق نفسيا فبهذه الرحمة الجاهلية التي زيتها لهم ابليس كثر الاجرام وهانت الدماء واختل الامن ؟^{١٣}

المعجيب اثم يرحمون المجرم ولا يرحمون ضحيته ، ونقول لكل من لا يؤمن بالله ورسوله :

١ - ان القصاص عدل وان النفس بالنفس مقتضى الانصاف والمساواة وقد أخطأته الجاهلية بكل صغيرها وكبيرها .

٢ - وان المجرم الذي لم يرحم ضحيته عضو اشل بل داء متاكل يجب ان يذاد كما يذاد عن المزروعة النعد .

٣ - ان حاية هذا المتفتي العادل عمارة للكون وللحياة ، ان استئصال مجرم واحد فيه حياة لمجتمع كبير ولكم في القصاص حياة .

٤ - وان رحمة المجرم من فضائل الاخلاق ولكن يجب ان لا تحول هذه الرحمة دون اخذ الحق منه مقاصدة عادلة والله يقول : « ولأنا نخذكم بها راقعة في دين الله » فهذه الرأفة التي حذر منها ديننا هي الرأفة التي تحول دون إقامة المد :

كيف نفهم البرهان

مصدر البرهنة الاول :

بديهية العقل أو أوائل العقل ، أو ضرورات العقل ، أو المقدمات كما يسميها ابن حزم أو الافكار الخالصة كما يسميها ديكرت .
ومن هذه البديهيات نستمد براهيننا في شتى المعارف فنعرف ان الآية برهان وان الجبر المتواتر حجة وان مقتضى الالفاظ لغة برهان على مراد العرب .

فما هي اذن هذه البديهيات ؟

انها ما يحمله العقل فمن المحال ان يكون الكل اقل من الجزء ومن المحال أن يجمع الضدان والمكان والزمان واحد ، ومن المحال ان يكون شيء في غير زمان ، ومن المحال ان يكون فعل دون فاعل .. إلخ .

إذن قانون هذه البديهيات واحد - لا ثلاثة كما زعم أرسطو - وهو :

ان الباطل ما اضطر الايمان به الى محال عقلي يعرف أنه محال بفطرة العقل ، وان الحق ما اضطر للتكذيب به الى محال عقلي يعرف انه محال بفطرة العقل .

وهذه الفطرة هي التي نسميها ضرورة العقل . وكل برهان صحيح في الوجود إذا

حللته انتهى الى ضرورة عقلية .

البرهان على ان هذه البديهيات ضرورية :

صح اذن ان العقل له بديهية ضرورية وهي معرفة العقل للمحال ولكن : ألا يكون هذا اعتادا على خبرته الحسية ؟

إن أحدنا يعرف أن $2 + 2 = 4$ ويظن أنه عرف ذلك بالبداهة الفطرية ولكن الفيلسوف الالماني كانطيل كانت « يقول » :

إننا تعلمنا ذلك في الطفولة اي اعتمد العقل على الخبرة الحسية بالعد على الاصابع شيئا فشيئا اننا تعلمنا ونستنتج كيف تعلمنا ذلك فظن ان هذا بداهة .

قال ابوعبدالرحمن : لا ريب ان هذه بديهية اخذها العقل من خبرته الحسية ولكن هذا عند ابن حزم لا يعني خلو العقل من بداهة فطرية فلهذه مثال غير مذكوره كانت يدل على

اولها : انه بناء على أن البدائه العقلية فطرية في ذاتها إذ جعل المعرفة العقلية والحسية في آن واحد وليس بينهما مهلة !
وهذا غير مسلم له والثالثون - كلوك - بأن العقل صفحة بيضاء ينتقش فيها الحس معارفه أرجح أدلة من ابي محمد .

وثانيها : أن أبا محمد استدل على صحة الضرورة العقلية بالضرورة العقلية وهذا دور محال .

إذ يحيل العقل : أن يكون الشيء - في ذاته جملة - حجة نفسه في ذاته جملة ، وهو شيء بسميه المنطوقون المصادرة على المطلوب ، والبرهان الذي نرضيه : ان البشر بدأ ادراكهم بالحس ثم بالعقل ورجعهم في أخذهم وردهم بالحس والعقل ، ومن أنكر هذين المصدرين - من مصادر البرهان - فسيجادلك بحسه وعقله .

وإذ هذا هو السبيل فلا مندوحة لنا عن الاحتجاج بالحس والعقل جريا على فطرة الله التي فطرنا عليها .

وقد أخذ عقلنا من حسنا بدائه ضرورية استدللنا على ضرورتها بأن لم نجد حسا بشريا آخر يقتضها فمئذ فجر البشرية حتى الآن لم نجد في حس البشر ان الضدين يجتمعان في آن واحد ومكان واحد .

اذن هذه معرفة حقيقية فطر حسنا وعقلنا على معرفتها وانكارها محال في حسنا وعقلنا .
وإذ صح ان الله فطرنا على المعرفة بالحس والعقل فهذه البدائه فطرية لانها نتائج عامة فطرنا عليها .

كيف كانت هذه البدائه أم البراهين ؟ وكيف تتولد منها البراهين ؟

ما شهد له بدئية من هذه البدائه فهو صحيح مبتين وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط (الفصل ج ١ ص ٧) .

قال ابو عبد الرحمن :

هذا يعني أن البدائه أم البراهين .

فكيف ذلك ؟

انه بطريقتين :

١ - الطريق المباشر ، فاذا قلت :

البداهة الفطرية وهو ان الصبي في اول تمييزه قبل معرفته للعد على اصابعه : اذا اعطيته ثمرتين بكى واذا رزته ثالثة سر فأني خبرة حسية اعتمد عليها ثم ؟
(الفصل ج ١ ص ٥) انما عقله فطر على ان الكل اكثر من الجزء .

قال ابو عبد الرحمن : لا آمن ان تكون جميع الامثلة التي ذكر ابو محمد انها من المعرفة العقلية الفطرية :

ترد كلها الى الحس ، فنقول :

إن الصبي ماسر بالتمرة الثالثة الا لأنه جرب مرة بحسه ان الثلاث خير له من الاثنين وهذه عقدة معضلة اعنى خلوص الافكار او انبثاقها من الخبرة الحسية - بلج بها جون لوك وديكارت وكانت رسالته ، وارى ان الخلاف في ان كل افكارنا منبثقة من الحس او ان فيها فطرى خالص :

لأثاير له فيما نجنح اليه لتسخيص البرهان المعتر .

فهب : ان كل الافكار منبثقة من خبرة الحس الا ان هذه الخبرة الحسية تولد منها ضرورات عقلية لاريب فيها ولا يقتضها الا خبرة حسية اخرى ان وجدت ، فإيان عقلي بأن الضدين لا يجتمعان في آن ومكان واحد : من الممكن اننى بنيت على خبرة حسية إذ رأيت ان الضدين لا يجتمعان .

إن هذه الخبرة الحسية هدتني الى ان قانون الوسط المرفوع ضرورة عقلية ، لا ينقصها الا خبرة حسية أخرى بحيث أرى ضدين اجتماعا .

إذن عندنا بدائه عقلية ضرورية هي أم البراهين سواء أكانت مكتسبة من الحس أم من الفطرة واذن فلسفها بدائه العقل الضرورية .

البرهان على ان هذه البدهيات ضرورية فطرية :

يبرهن ابن حزم على ذلك فيقول : هذه البدهيات لا يطلب عليها دليلا إلا يجنون او جاهل لأن الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان لأنه علم بضرورة العقل أنه لا يكون شيء ما في العالم إلا في وقت وليس بين اول أوقات تمييز النفس الحسي وبين ادراكها العقلي مهلة ألينة فصيح أنها ضرورة (الفصل ج ١ ص ٦) .

قال ابو عبد الرحمن :

هذا البرهان مختل من وجهين :

قل هاتوا برهانكم

لما ذكر الله سبحانه وتعالى بعض أفعاله بقوله « قل من يرزقكم من السماء والأرض .. إلى آخر الآية » ، قال في الآية التي بعدها (فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال) .

ومن هذه الآية الكريمة ينبع لأنفسنا استعمال (القسمة العقلية) كمنهج من مناهج طلب البرهان الذي أمرنا ربنا به ، ذلك أن عبادة الله سبحانه لا تخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما في تصور العقل فاما أن تكون حقا وإما أن تكون ضلالا .

والله سبحانه الحق لعبادته حق فتعين أن الكفر به هو الضلال ، والقسمة تأتي لحصر كل ما يتصوره العقل من أقسام واحتمالات كتقولك : هذه الشركة لا تخلو من ثلاثة أحوال لا أربعة لمن في تصور العقل فاما أن تخسر وإما أن تربح وإما أن تحصل رأسها فقط ولا احتمال رابع غير هذه الاحتمالات .

وقد تأتي القسمة لحصر الواقع وتكون أقل من المتصور عقلا كتقولنا : إن زيدا المقيم في الرياض الذي سافر للقاهرة أمس لا يخلو من أحد احتمالين لا ثالث لهما : فاما أن يكون لم يسافر للقاهرة ، وإما أن يكون رجع في الطائرة ولا احتمال غير هذين واقعا مع أنه يمكن تصور أنه عاد بقدرة إلهية بغير وسيلة الطائرة في هذا الوقت القصير ، ومن يريد جلاء البرهان الذي أمرنا ربنا به فعليه أن يستعمل القسمة العقلية لأنه يتعين بها محل النزاع فيرتفع التعارض والفوضى ويحصل بها الالتزام فينقطع الشغب ويحصل بها التفريق بين الأمور المختلفة فلا نعلم الحكم مع اختلاف الأحوال . فمن غاذج القسمة العقلية هذا التفسير لقوله تعالى : (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فالأمه الثلث) . فعلماء المسلمين يجمعون على أن الأب يرث الثلث وهو الباقي إذا لم يكن ثمة ورث غيره وغير الأم وبرهانهم هذه الآية . وهذه الآية الكريمة لم تنص على أن الأب يرث الثلث وإنما فيها أن الأم ترث الثلث أما الأب فلم تذكر الآية مقدار إرثه ، فكيف عرفنا أن الآية تدل على أن للأب الثلثين ؟ أقول : عرفنا ذلك بالقسمة العقلية ذلك أن الوارثين اثنان لا ثالث لهما وهما

أبو عبد الرحمن في عزبة النخل بالقاهرة المحروسة وفي الناصرية بالرياض المحروسة يوم الاثنين الموافق ١٢/٨/١٣٩٥هـ في تمام الساعة الخامسة نهارا وجلس في هذين المكانين ساعة واحدة لم ينتقل من أحد المكانين خلاها :

قلنا : هذا باطل لأن البديهة العقلية تحيل ذلك مباشرة وهو أن العقل بفطرته أو خبرته - يحيل أن يكون الشيء الواحد غير المنجزية كله في مكانين متباعدين لا يسمعه مأثوها في آن واحد !

فهذا برهان بدهي مباشر .

٢ - الطريق غير المباشر وهو تعدد الوسائط فاذا قلت :

ما البرهان : على أن الصلاة واجبة بطريق العقل ؟

قلت : الدليل قوله تعالى :

« وأقيموا الصلاة » لاني عرفت بعقلي : ان الله واجب الوجود إذ نفي ذلك محال عقلي فيستحيل ان يكون هذا المخلق بدون خالق .

وعرفت بعقلي ان محمدا صلى الله عليه وسلم مرسل لنا من ربه لان معجزاته الحسية والمعنوية دلت على صدقه ، وانه رسول الله إذ يحيل عقلي وحسي التكذيب بدلالة هذه المعجزات .

وعرفت بعقلي : ان هذه الآية الآمرة بالصلاة من عند الله لان الكافة تقاتها اتفاقا فلو غير متلاعب في الغرب حرفا منها لادرك ذلك عامي مسلم في الشرق ، وعقلي يحيل التكذيب بالواتر ونقل الكافة وقد نقلوها عن محمد الذي آمن عقلي بأنه رسول الله وهذا الأمر بالصلاة يقتضي الوجوب لانه مقتضى لغة العرب التي احسستها بسمعي فلو صرفتها عن مضمون لغة العرب لكنت متعبدا وعقلي يحكم بطلان التعدي .

اذن الصلاة واجبة عقلا بوجوب هذه الوسائط المتسلسلة .

يقول ابو محمد :

ان الرجوع الى هذه البداهة من قرب ومن بعد (الفصل ج ١ ص ٧)
فأبو محمد يبنى آراءه - في كل مسألة على العقل - والعقل عنده اول مصادر المعرفة ولقد نفي ظنون العقل من الشرع كالقياس فظنوا انه عدو العقل ولم يعلموا ان العقل منطقته .

ولا يتصور العقل غير هذين القسمين ، والغرض من هذه القسمة الاكزام لانه إن قال استعمال حلال الزينة باستحلال كل محرم آخر من هذا النوع وهو استحلال كل حق لم يعلم صاحبه باستحلالك .

وان قال هو حرام الزينة بأنه عاصي تعمد ، فالغرض من هذا اللون من ألوان القسمة العقلية أن تحول بين خصمك وبين البراهين فتحرمه من أى برهان يتعلق به .

ومن صور القسمة أيضا أن تحضر مجلسا يتنازع الحاضرون فيه حول الحكم الشرعى للتأمين ، فيقول بعضهم التأمين حرام ويقول بعضهم التأمين حلال .

فتأخذهم إلى حضيرة القسمة العقلية وتقول التأمين صور كثيرة لا تخلو من أحد أمرين لاثالث لها .

- فاما أن يكون التأمين غير خال من المحذور الشرعى كالغرر والجهالة والربا فهو حرام ، وإما أن يكون خاليا من ذلك فهو حلال .

فهذا اللون من القسمة يفيد في تعيين محل النزاع والتمييز بين الأحوال وهذا هو المنهج التحليلي الذى استعمله فقهاء المسلمين المجتهدين وفلاسفة الغرب في العصر الحديث .

ومن صور القسمة العقلية أيضا أن نجد إنسانا يداين رجلا فقيرا بفائدة الربا . فتقول : لماذا تظلم هذا المسكين ؟

فيقول لك : أنا لم أظلمه لأنه راضى فحينئذ تنقله إلى حضيرة القسمة العقلية وتقول له : مدينتك هذه عقد وكل عقد يشترط فيه رضى الله سبحانه ولا تخلو مدينتكما التى تراضيها عليها من أحد أمرين :

- فاما أن يكون الله رضى عنها ، وإما أن يكون الله لم يرض عنها .

فهذه القسمة تلزمه بأحد أمرين :

- فاما أن يزعم رضى الله عن الربا فتورد له البرهان على ذلك .

- وإما أن يزعم بأن الله لم يرض عن الربا فيلزمه أنه عاصي عمدا وأنت حلت بينه وبين البرهان ولم يبق عنده إلا اتباع الهوى ، ومن فوائد القسمة رفع التناقض والتضاد ، فإذا قال لك ملحد : إن القرآن قال إن الكفار لا ينطقون يوم القيامة ، وقال إنهم يتلأعنون في النار فأنى هذين النصين تصدق ؟!

الأب والأم لقوله تعالى : « وورثه أبواه » فالأبوان لغة هما الأب والأم فهذه هي القسمة العقلية للوارثين .

كما أن التركة قسمان لاثالث لها وهما الثلث الذى عينته الآية للأم والباقي وهو الثلثان لأن كل شيء ذهب ثلثه قد بقي ثلثاه بلاريب يعرف ذلك ببديهة العقل ، فما بقي من الارث وهو الثلثان لن يبقى من الورثة وهو الأب لأن الأب وارث ، ولا وارث غيره وغير الأم والأم اخذت نصيبها فالباقي نصيبه .

وهذا النوع من القسمة العقلية يسمى عند الأصوليين دليل الخطاب ، لأنك حصرت أقسام الورثة وأقسام الارث ، وأعطيت بعض الأقسام حكمه بالنص الصريح وهو الثلث للأم وأعطيت بعضها الآخر حكمه بالزوم العقل وهو الثلثان للأب ، لأن القسمة العقلية لا تختمل غير هذا .

فهذه الصورة من صور القسمة نوع من أنواع البراهين يحصل بها العلم اليقيني لأنك تحصر أقسام الشيء وتخصر أقسام أحكامه . ومن الصور الأخرى من قسم القسمة العقلية أن تجد رجلا تعرف تدينه وتورعه وهو يستعمل جبر الدولة وورثها لشؤونه الخاصة فتقول له : أستعمل حق الدولة ؟

فيقول لك : إن المسؤولين يعطوننا هذا الجبر والورق .

فتقول له : لا تخلو الحال من ثلاثة أمور لارابع لها في العقل :

- فاما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمى فحسب .

- وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا لعملك الخاص .

- وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمى ولعملك الخاص .

ولا تجادله بعد هذا فهذه القسمة تفيد في تعيين محل النزاع وهو تحديد الغرض الذى تستعمل له تلك الأوراق ، فإذا برهن لك على أن الدولة سمحت له باستعماله في عمله الخاص وقعت برهانه انتطع النزاع .

وإن قال : بل هذا الورق للعمل الرسمى فقط ولكني أستعمله لعملي الخاص أسوة بغيري فانك تنقله إلى قسمة عقلية أخرى فتقول : إذا كان هذا الورق لعمل الدولة الرسمى فاستعمالك له لا يخلو من أحد أمرين لاثالث لها :

- فاما أن يكون استعمالك حلالا .

- وإما أن يكون استعمالك حراما .

منازج لمنهج ابن عزيم في الجدل

قال أبو محمد : ونسأل من قال بالقياس :

هل كل قياس قاسه قانس حق ؟

أم منه حق ومنه باطل ؟

فإن قال : كل قياس حق أحال ، لأن القانيس تتعارض .

وإن قال : منها حق ، ومنها باطل : قيل له :

فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟

ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا . (المحل ج ١ ص ٧٤ م ١٠٠٠) .

قال أبو عبد الرحمن : هذا منجى من مناجى الجدل اسمه الالتزام بما تحصره القسمة

العقلية .

والغرض من حصر القسمة أمران :

١ - أن كون مخالفتك في المذهب يوافقك في جميع الأقسام ماعدا قسم واحد يخالفك في

حكمه ، فهذا تعين محل النزاع .

ويكون فائدة القسمة تعيين محل النزاع .

ويكون المعنى هنا : اتفقنا على أن القياس ليس كله حقا ، فبتعين أن تعرف القياس

الحق من جميع الأقسام .

٢ - أن يكون مخالفتك في المذهب لا يوافقك في جميع أحكام الأقسام فتحصر له الأقسام

وتطلب حكم كل واحد منها .

والفائدة في الأمرين واحدة .

ولكن أبا محمد سموه هذا المنهج الجيد عندما قال :

« ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا » .

فهذا الزام بالدعوى لا بالبرهان ، والحقيقة أن لهم علامة على القياس الصحيح في

أصول مذاهبتهم وهي العلة أو التسمية أو المناسبة أو الاطراد ... الخ .

والصواب أن يقول :

فإنك تجره لحضيرة القسمة وتقول : يوم القيامة ليس هو طريقة عين بل له أقسام

لا يهتني حصرتها وإنما أذكر بعضها :

١ - ففي يوم القيامة العرض وهو المحشر .

٢ - وفيه المحاسبة .

٣ - وفيه إنزال الناس منازلهم .

فالكفار ينطقون في أحد أقسام يوم القيامة ولا ينطقون في أحد أقسامها ، ومن القسمة

العقلية التي ورد بها القرآن الكريم قوله تعالى :

« يهب لمن يشاء إناثا

ويهب لمن يشاء الذكور

ويجعل من يشاء عقيبا » .

فهذه ثلاثة أقسام لا يتصور العقل غيرها .

ومن فوائد القسمة العقلية التعميم كأن نلزمه بواجب مافى كل حالة من حالاته التي

لا يتصور العقل غيرها مثال ذلك مايجكى عن أعرابي وقف على حلقة الحسن البصري

فقال :

(رحم الله من تصدق من فضل ، أو آسى من كفاف ، أو آثر من قوت) ولهذا قال الحسن

ماترك لأحد عدرا .

ومن ألوان القسمة هذا الحصر لأحوال المرجفين في قول طريح بن إسحاق الثقفي :

إن يعلموا الخير أخفوه وأن علموا

شرا أذاعوا وإن لم يعلموا كذبوا

فلا يتصور العقل للمرجف حالة غير هذه الأحوال الثلاثة .

والفائدة من هذه القسمة تعيين الأشياء التي تحذر منها أو ترتب فيها ومن صور

القسمة الخاصة قول نصيب :

فقال فريق القوم لا وفريقهم

نعم وفريق أين الله ما ندرى

فلا يتصور العقل أن يجيب أى مسئول بغير أحد هذه الأوجه الثلاثة .

قول عمر في مشروعية القياس ، فلم لم تأخذ بقوله في أن الزوج تقبل شهادته لأن عمر لم يستثن إلا مجلودا أو ظنيا في ولاء أو نسب ؟

وهذا المنهج يتيح للمجادل أن يلزم الخصم بجميع ماورد في الخبر وإن كان هو لا يأخذ به ، لأن هذا إلزام على أصل المذهب .

وأبو محمد - رحمه الله - لم يستعمل الانصاف في استعمال هذا المنهج لأن هؤلاء الفقهاء : يَحْتَمِلُ أن يكون عندهم خبر عن عمر في الشهادة خص من عموم هذا الخبر .

ويَحْتَمِلُ أن يكون عندهم نص في الشهادة من الرسول - ﷺ - وهم يقولون بقول صاحب إذا لم يوجد نص .

فأى برهان يجري على أصل مذهبيهم - وإن لم يكن برهانا صحيحا عند أبي محمد - فهو يعفيهم من هذا الإلزام .

ونحن نعرف أن أبا محمد الإمام الحافظ يعرف سبب عدولهم عن بعض هذا الخبر بأدلة جارية على أصول مذهبيهم .

ولكن أبا محمد أراد أن يشنع بهم ، وهذا خروج عما ادعاه من الانصاف والعدل في الجدل كما في كتابه التفریب والکمال لله وحده . وقال أبو محمد : فإن قال قائل : لا يجوز إبطال القياس إلا حتى توجدوا تحريم القول به نصا في القرآن ؟

قلنا لهم : إن عارضكم الروافض يمثل هذا فقالوا لكم : لا يجوز القول بإبطال الإلزام ولا بإبطال اتباع الإمام حتى توجدوا لنا تحريم ذلك نصا ، بإذا تنفصلون ؟ (المحلى ج ١ ص ٨٤ - ٨٥ م ١٠٠) .

قال أبو عبد الرحمن : هذا منهج في الجدل يسمى : معارضة الدعوى بالدعوى ، وهو غير عكس الدعوى .

وهذا المنهج فاسد ، لأن المجادل يتفصل عن الإلزام بتصحيح القياس والإلزام معا ، لأنك لم توجد له النص من القرآن . فتزیده إذا ضللا على ضلال بناء على أصل يعترف بصحته . والصواب أن تنقله برفق عن هذا الأصل فتعكس عليه الدعوى وتقول :

لا يجوز الأخذ بالقياس إلا حتى توجد لنا نصا به في القرآن . فإن جاء بالنص لزياد أصل مذهبه ، وإن لم يأت به انتقلنا معا عن هذا الأصل . والمجادل لا يعكس الدعوى إلا إذا كان متيقنا من أنها لا تنتج .

« وإن قال منه حق ومنه باطل : قيل له : فعرفنا بإذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا تعلم لهم شيئا يميزون به بين الحق والباطل إلا التشبيهية أو العلمية .. الخ . فأما التشبيهية فليست مميزة لكذا وكذا . وعلى أي حال فهذا اللون من القسمة العقلية لا يلزم بحكم ما ، ولكنه يعين محل النزاع » .

وقال أبو محمد : لاسيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة - رضى الله عنهم - أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا إلا في رسالة عمر .

ثم قال : وفي هذه الرسالة نفسها خالفوا فيها عمر رضى الله عنه .. منها قوله : « والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد أو ظنيا في ولاء أو نسب » .

وهم لا يقولون بهذا يعنى جميع الحاضرين من أصحاب القياس حفيهم وشافعيهم ومالكيهم .

فإن كان قول عمر في القياس حجة فقولهم أن المسلمين عدول كلهم حجة . وإن لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس حجة . اهـ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا وجه من الإلزام في الجدل يقوم على قانون عقلى ، وهو أن التناقض محال . ومن يأخذ ببعض النص ويرتك بعضه متناقض ، لأنه جعل النص حجة ولا حجة في آن واحد . وقد يقوم أكثر جدل أبي محمد على هذا المنهج . ففى كل مسألة من مسائل المحلى يعود إلى إلزام خصومه : بأنهم يقولون بحجة قول الصحابي ، ولم يقولوا به في هذه المسألة .

أو أنهم يقولون : بالمرسل ، ولم يقولوا به في هذه المسألة . أو أنهم لا يقولون بمفهوم المخالفة وقد قالوا به في هذه المسألة . وهكذا وهكذا .

وكذلك يفعل في كتبه الأصولية فإذا ذكر أن مذهبيهم الأخذ بمفهوم المخالفة راح يجسد المسائل التي لم يقولوا فيها بالمفهوم . وبعد هذا منهم تناقضا وتشهيا وتحكما .

وقد اطلمت على كتابه المخطوط المعروف بالأعراب : فوجدته كله مؤلفا لهذا المنهج من الإلزام . وقد ألف كتابه في تناقض الفقهاء المحسنة على هذا النحو أيضا .

قال أبو عبد الرحمن : هذا المنهج من الإلزام منهج جيد ولكن بشرط أن تتأكد من أن المخالف لم يترك بعض الخبر لسبب يبيح له ذلك على أصل مذهبه . فإذا لم تتأكد من ذلك فلا يجوز أن تلزمه بالتناقض . بل تطرح السؤال طرحا فتقول : أنت أخذت بحجة

ذلك فلا يجوز أن تلزمه بالتناقض . بل تطرح السؤال طرحا فتقول : أنت أخذت بحجة

مثال ذلك : أنهم لم يشترطوا الطهارة لكل قيام أو جلوس أو تكبير .. الخ ، لأن ذلك إجماع .

قال أبو محمد : فإن قالوا هذا إجماع قلنا لهم : قد أقررت صحة الإجماع على بطلان حجبتكم وإفساد علمكم .

قال أبو عبد الرحمن : حجبتهم أن بعض الصلاة صلاة ، وقد أخذوا بهذا إلا ما استثناء الإجماع ، والسجود لم يرد به إجماع .

وهذا المنهج هو منهج أبي محمد أيضا ، فاعتصم به لدليلهم ظلم ومغالطة .

ومن أقوال أبي حنيفة : أن النجاسات لا تزال من الجسد إلا بالماء ، وتزال من الثياب بغير الماء . وربما كان من حجته : أن عائشة - رضي الله عنها - : كانت تميز إزالة دم الحيض من الثوب بالريق . فيعارضهم أبو محمد بذهب صاحب آخر ويقول : قيل لهم : فإن ابن عمر كان يميز مسح الدم من المحاجم بالخصاة دون غسل .

(المحلى ج ١ ص ١٤٠ اخرم ١٢٥) .

ومعنى هذه المعارضة : إذا كان قول الصحابي حجة عندكم ، فليس اتباع أحدكم بأولى من اتباع الآخر .

قال أبو عبد الرحمن : قد بينا أن المعارضة لا تكون إلا على أصل الخصم فربا صح عنده خبر عائشة ولم يصح عنده خبر ابن عمر .

كان مذهبه أن عائشة أعلم بحكم هذه الأمور لكونها زوجة الرسول - ﷺ - فمثل هذه المعارضة تفيد في مطالبة الخصم بتحرير مذهبه ، ولكن لا يجوز أن تتخذ ذريعة لاتهام الفقهاء بالتناقض والتحكيم .

ورود النص بغسل الآنية من لحم الحمر الأهلية .

فهل تزال النجاسات الثانية بالماء ضرورة قياسا على لحم الحمر أم لا ؟ .
يقول أبو محمد : النصوص اختلفت في تطهير الآنية من الكلب ومن لحم الحمر : فليس القياس على بعضها أولى من القياس على بعض لو كان القياس حقا .

(المحلى ج ١ ص ١٤١ م ١٢٦) .

قال أبو عبد الرحمن : مجال أبي محمد ان يحتاج بأن القياس باطل فقط . أما تنازله في

ومذهب أبي محمد أنه لا حاجة في أحد دون الله ورسوله ، ولكنه كثيرا ما ينقل أقوال وآراء الصحابة والتابعين والفقهاء الموافق لما مذهبه ، وليس هذا احتجاجا منه بأقوالهم حتى لا يقال : خالف أصله ولكنه يورد ذلك : اما لنقض دعوى من قال بالإجماع في المسألة . وإما لبيان أنه لم يفارق الإجماع ، وإما لالزام من يحتج بقول من أورد خلافهم .

ومن منهج أبي محمد التعلق بالتسمية . مثال ذلك هذه المفارقة :

١ - بعض الآية ، والآية قرآن . (المحلى ج ١ ص ١٠٣ م ١١٦) .

٢ - السجود ليس صلاة (المحلى ج ١ ص ١٠٥ م ١١٦) .

ففي الأولى : بعض القرآن قرآن .

وفي الثانية : ليس بعض الصلاة صلاة .

والسر في هذه التفرقة ملاحظة التسمية ، ويقول أبو محمد :

لا يكون بعض الصلاة صلاة إلا إذا تمت كما أمر بها المصلي .

وقال : ما لم يكن ركعة تامة أو ركعتين فصاعدا فليس صلاة .

ومن معارضته للدعوى بدعوى : أنهم لا يجيزون السجود بغير وضوء ، لأن السجود بعض الصلاة ، وبعض الصلاة صلاة .

فيعارضهم أبو محمد : بأن القيام بعض الصلاة ، والتكبير بعض الصلاة ، وقراءة القرآن بعض الصلاة ، والجلوس بعض الصلاة ، والسلام بعض الصلاة فيلزمكم على هذا أن لا تجيزوا لأحد أن يقوم ولا أن يكبر ولا يقرأ أم القرآن ولا يجلس ولا يسلم إلا على وضوء ، فهذا ما لا يقولونه فبطل احتجاجهم .

(المحلى ج ١ ص ١٠٦ م ١١٦) .

قال أبو عبد الرحمن : القانون في معارضة الدعوى بدعوى أن تكون على أصل المعارض ، وإلا أصبحت المعارضة من باب معارضة الدعوى الصحيحة بدعوى فاسدة . وأبو محمد هنا عارض دعوى صحيحة على أصول مذهبهم بدعوى فاسدة على أصول مذهبهم ذلك أن السجود وقراءة أم القرآن عبادة وسائر ذلك من قيام مستقل أو تكبير فليس عبادة .

ومن منهج أبي محمد في الجدل اغتصاب دليل الخصم .

مثال ذلك : أن مالكا لما قال العصفور الميت حرام . قال أبو محمد : نعم لم نخالفكم في هذا ، ولكن المانع الذي مات فيه حلال .

(المحلى ج ١ ص ١٤٧) .

ومن هنا يقتل المخالف من حجته ويطلب منه حجة غيرها تدل على أن ما مسه الحرام حرام .

ومن منتهج أبي محمد الالتزام بحصر القسمة وحصر أحكامها .

مثال ذلك : أن أحدهم قال : إنما أمر النبي - ﷺ - بغسل الإناء سبعا من ولوغ الكلب على وجه التغليظ .

قال أبو محمد :

يقال لهم : أبحق أمر النبي - ﷺ - في ذلك وبما تلزم طاعته فيه ؟ أم أمر باطل وبما لا مؤنة في معصيته في ذلك ؟ .

(المحلى ج ١ ص ١٥٠ م ١٢٧)

وأبو محمد يحسب أنه بهذا الزنههم بالقول الأول ، لأن القول الثاني كفر ، ولا يمكن أن يقولوا بالكفر .

قال أبو عبد الرحمن : يبدو أن منتهج أبي محمد معتل هنا لأن القسمة غير حاصرة . فلوهم أن يقولوا : أمرنا رسول الله - ﷺ - بحق ، ولم يلزمنا به ، لأن الأمر على سبيل التغليظ ، والصواب هنا : أن يقول أبو محمد : التغليظ دعوى تحتاج إلى برهان ، فان كان يعرف برهاتهم على ذلك أبطله .

ومن منتهج أبي محمد أن يعارض الدعوى الفاسدة بدعوى صحيحة ، أو يذب عن الدعوى الصحيحة بإفساد الدعوى الباطلة .

مثال ذلك قول أبي محمد :

فان أنكروا علينا التفريق بين ما لوغ الكلب فيه وبين ما أكل فيه أو أدخل فيه عضوا من أعضائه غير لسانه ، قلنا لهم :

لا نكرة على من قال بقول رسول الله - ﷺ - ولم يقل ما لم يقل عليه السلام ، ولم يخالف ما أمر به نبيه عليه السلام ، ولا شرع ما لم يشرعه عليه السلام في الدين . وإنما النكرة على من أبطل الصلاة بآزاد على الدرهم البغلى في الثوب من دم الدجاج

الاستدلال بافتراض أن القياس صحيح : فلا يلزم منه ان النصوص ليس بعضها أولى من القياس على بعض ، لأن من مذهبهم القياس ، لاكثر شيئا .

وهذا معنى الأولوية .

وصح الحديث عن رسول الله - ﷺ - بالامر باهراق ما لوغ فيه الكلب . ولكن مالكا لم يجز إهراق اللبن إذا ولوغ فيه الكلب وقال : إنى لأراه عطيا أن يعد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل كلب ولوغ فيه .

ولكن أبا محمد يرد عليه بالرايين فيقول :

١ - أعظم من ذلك أن يخالف أمر الله على لسان نبيه - ﷺ - بهرقة .

قال أبو عبد الرحمن : هذا إزام جيد ، وهو من باب نقض اطراد الدعوى ، والحكم بالتناقض . لأن من يستعظم إراقة رزق الله الواجب احترامه بالنص كيف لا يستعظم مخالفة نص أمر الله بأراقة نوع من الرزق ؟

٢ - وقال أبو محمد : وأعظم مما استعظمتوه : أن يعد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل عصفور مات فيه بغير أمر من الله بهرقة .

(المحلى ج ١ ص ١٤٧ م ١٢٧)

قال أبو عبد الرحمن : هذا الالتزام من باب معارضة دعوى الخصم بدعوى له أخرى اختلف حكمه فيها وكان تعليقه لأحدها شاملا للآخرى .

ووجهة نظر مالك أن العصفور الميت حرام .

قال أبو عبد الرحمن : وهذه الوجهة لا تبطل تعليقه بالرزق ، لأن ما مات فيه العصفور رزق من رزق الله :

ولاجمال لهذا التحليل مع الامر بالاهراق .

وان مصادمة أقوال رسول الله - ﷺ - بمثل هذا الرأي للامام مالك من المناهى الملتوية التي تقيط كل مسلم .

وأخذ الباحث بمثل هذه الآراء لا يختلف عن الأخذ بالقائلون الوضعي ، لأن الشيع اجتهاد البشر لا أمر خالق البشر .

ومن منتهج أبي محمد المحرص على تعيين حل النزاع ، ورد الاستدلال اذا لم يصادف حل النزاع وهو منتهج جيد وضروري للباحث .

وقد نص تعالى على هذا فقال تعالى : « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم » .

فليس هذا تصحيحا لقولهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن هذا إلزام لهم ما يفسد به قولهم . ولسنا في ذلك كمن ذكرتم من يحتاج في إبطال حجة العقل بحجة العقل .

لكن فاعل ذلك مصحح لقضيته العقلية التي يحتاج بها فظهر تناقضه من قريب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله .

وأما نحن فلم نحتاج قط في إبطال القياس بقياس نصحه ، لكن نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل ، ثم نزيد في إفساده منه نفسه بأن نرى تناقضه جملة . والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه .

كما نحتاج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ورجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بتفاسدها وتناقضها ، وأنتم تحتاجون عليهم معنا بذلك .

ولسنا نحن ولا أنتم ممن يبر تلك الأقوال التي نحتاج عليهم بها ، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد .

وكاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم ، ونحن لانصحها بل نقول إنها محرفة بمبدلة لكن لنريهم تناقض أصولهم وفروعهم لاسيا وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياسهم لانتكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الأخرى ، وهم كلهم مترون بجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأى حقا هـ .

(المحلى ج ١ ص ٧٥ - ٧٦ م ١٠٠٠)

قال أبو عبد الرحمن : وقد عقد أبو محمد فصلا خاصا عن هذا المنهج في آخر مباحث القياس بكتابه الأحكام .

والله المستعان ...

فأبطل به الصلاة ، ولم يبطل الصلاة بشوب غس في دم السمك . ومن أبطل الصلاة .. الخ .

(المحلى ج ١ ص ١٥١ م ١٢٧)

فهذه مقابلة التشنيع بالتشنيع .

ومن منهج أبي محمد أن يلزم المخالف بأصل مذهبه كقوله - ردا على من قال بطهارة نساء الكفار قياسا على أهل الكتاب :

فان قالوا : قلنا ذلك قياسا على أهل الكتاب : قلنا : لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل :

١ - لأن أول بطلانه أن علمهم في طهارة الكتابيات جواز نكاحهن ، وهذه العلة معدومة بأقوالهم في الكتابيات .

٢ - والقياس عندهم لا يجوز إلا بعللة جامعة بين الحكمين . وهذه (يعني جواز نكاحهن) علة مفارقة لجامعة .

(المحلى ج ١ ص ١٦٩ م ١٣٤) .

قال أبو عبد الرحمن : على أصل مذهبهم أنهم استدلوا بجواز نكاح الكتابيات على أن المراد نجاسة دين الكافر لانتجاسة لعابه .

والكتابي بين جملة الكفار فصار المراد نجاسة دين كل كافر .

فأبو محمد لم يلزمهم على أصل مذهبهم ، وإنما ألزمهم بطلان القياس على هذه العلة . ونختم مقالنا بهذه الكلمة التي تكتب جاء الذهب فالها أبو محمد في وصف وبيان ناحية من نواحي جدله :

« قال علي : وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله وأوضح منه على أصولهم لنريهم فساد القياس جملة .

فمرد منهم موهون بأن قالوا : أنتم دأبكم تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع إلى القياس ، واحتجاج به ، وأنتم في ذلك بمنزلة المحتج على غيره بحجة العقل ، وبدليل من النظر ليبطل به النظر ؟ : قال علي : قلنا : هذا شعب سهل إفساده والله الحمد ، ونحن لم نحتاج بالقياس في إبطال القياس - ومعاذ الله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم الذي أثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد جميع قياساتكم ، ولا قول أظهر باطلا من قول أكذب نفسه .

ملاحح الطائفة المنصورة

تشهد بشهادة رسول الله - ﷺ - الفاطمة (كما ثبت في الحديث الشريف الصحيح الفاطم في نصه ودلالته) :

أن هناك طائفة منصورة ، على الحق ظاهرة ، لا يضرها من خذلها الى يوم القيامة .
فكلمة « لا تزال » تفيد معنى الزمن الحالى الذى قيلت فيه أى فى عهد الرسول - ﷺ -
وصيغة « لا تزال » تعطى معنى الاستقبال المستمر الدائم الذى لا ينقطع (الى يوم القيامة) .

والشاهد أن بعض الأماكن - على مدار التاريخ - تخلو من طائفة منصورة .
وربما لا تخلو مكان من فرد أو أفراد محقين متمسكين بشرع الله - ولكنهم غير منصورين ولا متغلبين على خذلان غيرهم لهم . فالبلاد الاسلامية العربية التى لا تحكم بشرع الله لا نقول عن صلاحاتها : إنهم الطائفة المنصورة الظاهرة التى لا يضرها من خذلها . بل هم طائفة صالحة ولكنهم غير منصورين ، وغير ظاهرين وقد خذلهم من ضرهم . فليس عندنا ضمان من قرآن ولا سنة : إن كل مكان فيه طائفة منصورة محقة . وإنما عندنا ضمان من الرسول - ﷺ - زمانى لامكانى ، وهو أنه لا تخلو الدنيا ولو فى لحظة واحدة من وجود طائفة منصورة ، ولكن هذا قد يكون فى مكان واحد ، ولو فى دولة واحدة أو مقاطعة واحدة أو إقليم واحد أو قرية واحدة .

ترجد - وستوجد - ووجدت : طائفة فى كل زمان فى مكان ما : ترزع بسطان الله ماتقتضيه إقامة حدود الله فى أحكامها وعقوباتها ونفوذ عقودها والفصل بين الناس فى خصوصياتهم ، وليس هذا المكان الذى تقام فيه حدود الله ويظهر فيه دوره بالحق ولا يضرهم من خذلهم :

مكانا معينا .

قد يكون معينا متميزا فى زمن ما .

ولكنه ليس معينا فى كل زمن .

وأنا عمير لكم ظاهرات أود ألا يلتبس حولها الفهم :

والمشاهد تاريخيا اليوم : أن كلمة علماء المسلمين سواء أكانت في صورة تضامن إسلامي أم رابطة ، أم مؤتمرات إسلامية ، أم فتاوى من العلماء : مجبئة على أن الحدود الشرعية يجب أن تقام ، وأن الحكم للقرآن والسنة ، وأن السباح ببيع الخمر وباحته ، وفتح أسواق الدعارة والحانات : كل ذلك حرام لا يجوز ، وكل ذلك حادثة لله ولرسوله . وأغلب الدول الإسلامية والعربية تبيع حكوماتها الفاحشة علنا ، وتبيع المجاهرة بالنظر في رمضان .

قال أبو عبد الرحمن : فإن جئني بدولة واحدة ، أو مقاطعة واحدة ، أو قرية واحدة . تحكم بالشريعة المحمدية وتقيم الحدود والحسبة ، ولا يجزئ الفاسق فيها بإعلان فسقه مجاهرة : فاعلم أنها الطائفة المنصورة ، واعلم أن غيرها من المسلمين خازل لها ، لأنه لم يلتزم العهد الذي يجمع المسلمين في تضامنهم ومؤثراتهم .

فان قلت :

كيف كان المسلمون على عهد واحد أعنى هذا العهد الذي يطبق في بلد ما أو قرية ما ولا يطبق في البلاد الأخرى ؟

قلت : الدليل على ذلك أن أى حامل علم شرعى يفتى بخالفه القطيعات من الاسلام كباحة الخمر أو البغاء : لا مكان له في مقاعد المسلمين في مؤثراتهم وتضامنهم ورابطتهم ولأن جميع الدول العربية والاسلامية التى تعطل الحدود وتبيع الفاحشة علنا : لا تزعم - ولا يزعم العلماء فيها :

أن ذلك حكم الاسلام .. بل هم يعرفون أنهم مخالفون عهد الاسلام الذى يجتمع حوله المسلمون وإنما يعلنون ذلك بمسوغات غير اسلامية كالسياسة واحتذاء الأمم المتعدية . وعلماء تلك البلاد لا يملكون من الأمر شيئا . إذن أعلم علم اليقين أن الطائفة المنصورة اليوم : هى الدولة التى تحكم بشرع الله ، وتقوم أمورها التى لا سمعة لها فيها من فكرها وتجربتها على وصاية من علماء الأمة وعدوها .

هى الدولة التى لا تحارب الله علنا بالمعاصى . هى الدولة التى لا يتجوف فيها المعاصى من حد الله إلا بسرية وخفاء ، أو تخريج وتأويل . وربما وجدت (على وجه الندرة) شفقة في الحدود بأى تخريج أو تأويل .

هذا أمر عظيم ولكن هذا لا ينفي القاعدة العامة من القول بأن هذه الدولة هى

فالظاهرة الأولى : وجود الاسلام في عمومه .
فالاسلام لم ينقطع عن المعمورة في لحظة ما .
إذا انحسر الاسلام في الأندلس - مثلا - :

انتشر في تركيا وهكذا .

والظاهرة الثانية : احياء شعائر إسلامية ، وإماتة بعضها فاذا وجد الفساد الخلقى في بلاد كثيرة فلن تتعدم المحافظة في بلد ما . ولنا نغنى بصلاح المجتمع خلوه من فساد تحت الخفاء ، فهذا ما لم يمكن . فقد وجد الفساد في عهد الرسول - ﷺ - خفاء وظهر منه ما ترتب عليه إقامة الحد في عهده أيضا وإنما نغنى بالفساد الاجتماعي شيوع الفاحشة علنا دون خفاء ونغنى بالصالح الاجتماعي : خفاء الفاحشة والستر بها ، وفعلها على وجل وخوف من وازع السلطان ، وإذا فقدت الحسبة الشرعية في بلاد ما فلن تفقد في بلد ما ، وإذا شاع الربا في بلاد ما فلن تعدم بلد ما تمتعه وتحرمه وهكذا وهكذا .

والظاهرة الثالثة : وجود طائفة مؤمنة .

وليس هذا فحسب .. ولكنها : منصوره .. ظاهرة على الحق لا يضرها من خذلها والمسلمون اليوم ليسوا كلهم طائفة منصوره غير مخذولة ، كيف يكون هذا ونحن في ذنب الدنيا والرسول ﷺ أخبر :

أن الأمم تتداعى عليهم وأنهم كثرة ولكنهم غناء كغناء السيل ؟ كيف يكون هذا وهم كلهم لا يجتكمون إلى الله ، وإنما يجتكم إلى الشرع بعضهم لا كلهم ؟

كيف يكون هذا وهم : مذاهب وفرق كثيرة وحكومات متعددة المتزعزع . وكثير من تفرقهم يس جوهر العقيدة ؟ إذن الطائفة المنصورة من انباء واحد معين . وليس من كل الطوائف . وكل يدعى أنه الطائفة المنصورة المحقة ولكن الناس لا يعطون بالبناء للمجهول بدعواهم وإنما يعطون بالبراهين والدلائل . لا بد من البحث عن مواصفات الطائفة المنصورة لتمييزها من الطوائف الدخيلة المدّعية .

إننا إذا بحثنا عن مواصفات الطائفة المنصورة - في هذا الزمن بالذات - وجدنا عليها دلائل وشواهد تاريخية ونسبية .

ففى الحديث « لا يضرهم من خذلهم » فكلمة خذلهم تقتضى عهما أو شبهه، بين الخاذل والمخدول إذ لا خذلان إلا بعد عهد .

من النصوص الصحيحة ومن سيرة السلف .. تأويلا بعيدا يخالف منات البراهين الواضحة
اللائحة .. أو يسوغها بتأويلات بعيدة جدا يريد بها التكلف في رد دلالات واضحات
تبطلها من منات البراهين الصحيحة أو يلتفتها بأحاديث كاذبة موضوعة .

قال أبو عبد الرحمن الحزني - عفا الله عنه - :

ولقد احتككت بأصحاب الطرق الصوفية فوجدت المساكين يحفظون الحقائق

والأضاليل والمحاللات عما ينسب للبسطامي والشاذلي وباقوت العرش والبدوي .. الخ .
ولا يعرفون حديثا صحيحا من ضعيف .

ولا يعرفون البخاري ومسلم .

ولا يعرفون بين حديث رواه الشيخان وحديث رواه صاحب مسند الفردوس .
إن من ينصح نفسه يجد الشواهد التاريخية والنصية عن سحنات ومواصفات
(الطائفة المنصورة) فلا يسمعه إلا الانتاء إليها .



الطائفة المنصورة لأن سيرة رسول الله - ﷺ - وأبى بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن
عبد العزيز سير عزيزة نادرة وأرنك في القرون الخيرة الممدوحة .
ونحن في عصر ضعف الازرع ، وإنما المقياس في النظر إلى أن هذه الدولة بالرغم من

عجزها عن سيرة عمرية :
تكون أمثل وأفضل الأسم الإسلامية حولها أعنى ان نقص وتقصير هذه الطائفة :
لا يخلو من غفلة ولكنها لاتنام .

وقد تضعف الحسبة عند الطائفة المنصورة ، ولكنها تعود إلى شبابها وقوتها ريشا تشمر
الطائفة المنصورة بأنها تكاد تفقد ميزتها وامتيازها إلا أنها على الحق ظاهرة ، وقد تكرر في
الطائفة المنصورة المحسوبة ولكنها تعود إلى نصاب العدالة منذ أن تحس بأن المحسوبة
تغط حقا ، وتربط بريئا ، ذلك أن الله لعن أمة يضع الحق بينها .
وحاشى لله من أن تتأذى الطائفة المنصورة على معصية تعلنها مع أن اللعنة تحيق بها .

لن تكون الطائفة المنصورة ملعونة قط .

وقد حدد رسول الله - ﷺ - مواصفات الطائفة المنصورة بأنها : (من كان على مثل

ما كان عليه رسول الله - ﷺ - وأصحابه) .

ونحمد الله أن ما كان عليه رسول الله وأصحابه من قول أو فعل محفوظ مقبول
بالنصوص الصحيحة الثابتة .

فالامة التي تعرض أجسادا عارية وتغمر بعيون أطفأت المظلمة نورها بين قرع
القوايزر وهز الأكثاف : ليست على ماكان عليه الرسول ﷺ وأصحابه لأن الرسول
وأصحابه لا يعزلون الأجساد العارية ، ولا يسيحون العري ، بل كانوا يدنون الجلابيب ،
ويغضون البصر ويخافون من فتنة الصوت .

والبلد التي يعمرها مغيرة الصوفية بالرقص والوجد والوثنية :
مدد مدد .. بالصلاة الزين .. ياسيدنا الحسين .. نظرة عين يا حسين .. احفظ قلبك ..

مدد .. مدد .. الخ .. الخ :
ليست على ماكان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه .
وهكذا وهكذا كل بدعة تقي عن تأريخها تجدتها حدثت بعد الرسول ﷺ .
وإذا فتنت أى أمة ببدعة ماقيض لها من علماء الضلال من يسوغها بتأويل بعيد جدا

تعبير الرؤيا وأحكامها

تعبير الرؤيا :

اشتهر محمد بن سير بن رحمه الله بتعبير الأحلام وكانت له في ذلك عجائب ، وتزيد فيها القصاصون حتى خرفوا ، كما اشتهر بها « فرويد » حديثا ؛ وألف في علم التعبير « شيررون » و « بلوتارك » الرومانيان وابن الدقاق والمغربي وابوسهل المسيحي ومحمد بن قطيب الدين الأرتيقي ونصر بن يعقوب والنابلسي ، واختلف الناس في حكم ما يراه النائم فقال صالح تلميذ النظام : إنها حق باطلاق ؛ « فمن رأى أنه بالصين وهو بالأندلس ، فإن الله عز وجل اخترعه في ذلك الوقت بالصين » وقد أبطل الامام ابن حزم هذا المذهب من ناحية العيان ، لأننا نرى النائم في مكانه الذي يرى أنه في غيره ، ومن ناحية العقل ، لأن النائم يرى محالات ، ومن ناحية النفس ، فقد صح عن النبي ﷺ أن رجلا قص عليه رؤيا فقال : « لا تخبرني بتلعب الشيطان بك » والصواب أن في الرؤيا حقا وباطلا وسيأتي بيان ذلك .

وكما اختلف الناس في حكمها اختلفوا في أسبابها وباعثها ، فربطها العلم الحديث بيواعت مادية بحتة ، فاعتبروها علامة على نوم غير طبيعي ، فان تعطل الادراك والارادة والشعور والحكم بالنوم تعطلا غير تام أنتج تخليطا وأحلاما ، ولذا فالرجل الصحيح الذي ينام بعد تعب معتدل لا يرى في الحلم إلا نادرا ، ولا تبقى صورتها في ذاكرته إلا إن كان نومه خفيفا ولها سببان :

(أ) تهيج جسماني للافراط في شرب المنبهات والمخدرات مع تغيير محل النوم أو انضغاط جزء من أجزاء البدن حالة النوم أو ملازمة بعض أعضاء الجسم لجهة رطبة أو باردة أو تعب مفرط أو حدوث لفظ يقرب النائم .

وأطباء الشرق في القديم يشخصون الأمراض بالرؤيا ، فمن رأى أنه يعوم بصعوبة وأنه على وشك الغرق كان ذلك دليلا على سوء حالة الكليتين وعلى حاجة الجسم للغذاء ، وعلموا بالتجربة أن الرؤيا التي يراها المريض تكون ذات علاقة بالعضو المصاب ،

ويجب ابن القيم عن الاستسكال بأن هذا مثل يضر به ملك الرؤيا للناثم أو أنه حديث نفسي من الراي تجرد له في مقامه . قال أبو غام :

سقيًا لطيفك من زور أنساك به حديث نفسك عنه وهو مشغول قال أبو عبد الرحمن : الأقرب أن يفسر هذا بالتبائي - أى انتقال الفكر ، وهو تلق ذهني لا يتكره العلم الحديث ، ومن المؤمنين بصحة الرؤيا من الناحية الروحانية العالم الفلكي « كاميل فلامريون » صاحب كتاب « المجهول والمسائل النفسية » .

أحكام الرؤيا :

• قد تصدق رؤيا الكاذب ولا تكون حينئذ جزءا من النبوة ولا مبشرات ولكن تكون إنذارا له أو لغيره .
• إذا توالت رؤيا المؤمنين على شيء كان كرواطظ روايتهم له وكرواطظ رأيهم على استحسانه .

• ان تجرد الروح يطلعها على علوم ومعارف لا تحصل بدون التجرد لكن لو تجردت كل التجرد لم تطلع على علم الله عما لا يعلم إلا بالوحي .
• يقوم علم التعبير على معرفة جو الحلم وملايساته ومعرفة احوال العالم .
• قال أبو قتادة الانصاري :

سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الرؤيا من الله والحلم من الشيطان فاذا حلم أحدكم الحلم يكرهه فليصمت عن يساره وليستعذ بالله منه فلي يضره » . رواه البخاري .
• قال رسول الله ﷺ « إذا اقرب الزمان لم تكدر رؤيا المؤمن تكذب » . رواه البخاري .
• إن من أفرى الفرى أن يرى عينه مالم يرى .

• قال أبو سلمة : لقد كنت أرى الرؤيا فتمرضني حتى سمعت أبا قتادة يقول :
• وأنا كنت أرى الرؤيا تمرضني حتى سمعت النبي ﷺ يقول : « الرؤيا الحسنة من الله فاذا رأى أحدكم ما يجب فلا يحدث به إلا من يجب وإذا رأى ما يكره فليعوزه بالله من شرها وشر الشيطان وليتفل ثلاثا ولا يحدث بها أحدا فانها لن تضره » .

والمرض قد يصحب الرؤيا أو يسبقها ، وقد رأى عالم غربي أن حية لسعته في رجله فلم تخض غير أيام حتى تكون فيها ورم سرطاني .

(ب) تهيج عقل يحدث للمؤلفين والسياسيين الذين يستخدمون قواهم العقلية والدكتور الأهواني - رحمه الله - يذكر أن المحدثين من علماء النفس تراجعا عن القول بأن الأحلام تنبئ عن المستقبل وتذرعا يقع ، وقد قالوا (وعلى رأسهم فرويد) أنه تحقيق رغبة لم يستطع صاحبها تحقيقها في اللحظة .

وكان مذهب القاضي أبي بكر بن العلي الباقلائي أنها اعتقادات ، لأنها غالبا محالات فلا تكون إدراكا وإنما تكون اعتقادات .

قال أبو عبد الرحمن : إن الذين يربطون كل رؤيا بسبب جسماني أو ذهني ماديون لا يؤمنون بالغيب من الماورائيات ، ولا يرب أن الروح من الغيبات ولكنني لا أعتبر البحث في أسباب الرؤيا من النفوس المنهية عنه ، لأن الأحلام مجربة ، وهي من آثار الروح ، وإلى التجربة فليدنا النصوص من الوحيين ، بحكمها فلا نقول بخطأ من يجعلون الأمور الجسدية والذهنية أسبابا للرؤيا ، ولكننا نتكر أن تكون سببا لكل رؤيا ، ولهذا قسم إمامنا ابن حزم الرؤيا فقال : منها ما يكون من قبل الشيطان ومنها ما يكون من الأضغاث والتخليط الذي لا ينضبط ، ومنها ما يكون حديث نفس وهو ما يستغل به المرء في البقطة ، ومنها قذف من الله يجعله في نفس العالم إذا صفت من أكرار الجسد وتخلصت من الأفكار الفاسدة ، وهذا النوع الأخير هو الرؤيا الصالحة ، وقد جاء عن النبي ﷺ أنه لم يبق من النبوة إلا المبشرات ، وهي الرؤيا الصالحة ، وهي من طرق علم الغيب : إما بشارة وإما إنذارا وإما معانية .

وقد ذكر الحكيم الترمذي عن بعض المفسرين أنه فسر قوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب » بالرؤيا الصالحة في النوم .

وذكر ابن القيم للرؤيا الصالحة أقساما ، فمنها إلهام يقذفه الله في القلب ، ومنها مثل يضر به ملك الرؤيا الموكل بها ، ومنها اللقاء روح النائم بأرواح الموتى ، ومنها عروج الروح إلى الله وخطابها له ، ومنها دخولها الجنة ، ومن الاستسكال في هذه الناحية استبعاد اللقاء الأرواح في المنام ، لأن النائم يرى غيره من الأحياء ويخاطبه ، وربما كان بينها مسافة بعيدة ويكون المرئي يقظان : روحه لم تفارق جسده ، فكيف إذن تلتقي روحها ؟

الشفل المستور

من المسلم به عند علماء الطبيعة : أن حاسة البصر لا ترى إلا الألوان ومن المسلم به

عندهم : أن الهواء لا لون له فهو غير مرئي .

وهذا الهواء الذي نراه ليس هواء وإنما هو أجزاء صغار تتحلل من الأجرام ويحصرها خط ضياء الشمس فتراها الأبصار .

والنار عند بعضهم ليست مرئية لأنه لا لون لها وإنما نرى فيها الرطوبات المحترقة

تكون شعلة حمراء وشماعا ذهبيا ودخانا أسود .

والله سبحانه وتعالى أخبرنا عن الجن : أنه خلقهم من نار قال تعالى : « والجان خلقناه من قبل من نار السموم » والنار غير مرئية .

وربما كان الجن أرواحا والروح غير مرئية .

وربما كانت لهم أجسام صافية لطيفة هوائية ومثل هذا لا يرى ولا يلمس .
والتاعدة المنطقية : أنه إذا قوى الاحتمال امتنع اليقين بما يخالف الاحتمال القوي .

ونحن لا نجزئ بأن الجن أجسام هوائية لنقول : إن الهواء غير مرئي لأن في الموجودات ما لا لون له فكيف نجزئ بنفى وجود غير المرئي في حين أن البصر لا يرى إلا الألوان ؟

ونحن لا نعلم الكيفية الحقيقية للجن ولكننا نعلم :

١ - أن الجن حقيقة موجودة .

٢ - ونعلم بعض كيفيتهم ونجهل بعضها .

٣ - ونعلم أنهم .

فأما المعرفة الأولى فمن جهلها لا يجوز له منطلقا الجزم بانكارها لمجرد أنه لم يحسها .
لأن العلم الحسى آمن بحقائق غير محسوسة .

ولأن حقائق الوجود سابقة للحس البشرى ، فالحس البشرى يتوقف معرفته على وجود الحقيقة والحقيقة لا يتوقف وجودها على الحس البشرى .

والدنيا الجديدة - أمريكا - حقيقة قبل ان يلمسها أبناء سبأ بن يشجب بحسهم .
وقدرة الله سبحانه وتعالى لا يحدها التصور البشرى ، يخلق الله ما يشاء ، يخلق

(مفتاح السعادة في موضوعات العلوم لأحمد مصطفى - طائس كبرى زادة ص

٣٣٧-٣٣٥ ج ١ .. الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٩٠ .. الجواهر لطلطاوى جوهرى ص

٣٠-٣٥ ج ٧ أسرار النفس لأحمد فؤاد الأهوانى ص ٧٦-٦٩ .. مواكب الأرواح إلى عالم

الافراح لعلى رفاعى محمد ص ٤١-٤٧ .. المعتبر في الحكمة لآبى البركات هبة الله بن على

بن ملكا البغدادى ج ٣ ص ٤١٧-٤٢٣ .. الحاسة السادسة لجوزف سيبل ص ٧١-٧٥ ..

فتح البارى لابن حجر ج ١٦ ص ٣-١٠٧ .. الروح لابن القيم في عدة مواضع .. المعرفة

عند الحكميم الترمذى ص ٢٨٠ دائرة المعارف لوجدى ومادة رأى (.



حتمية الاعتدال في القصاص

تطبيق العقوبة الشرعية من لوازم الايمان :

المؤمنون بوجود الله لابد أن يؤمنوا بصدقه ، ومعنوية شرعه : لأن من لوازم الايمان بالله : اليقين التام بأن هذا الوجود (بما فيه) خلق الله ، وخالق الخلق أولى بتنظيم حياتهم ، لأنه أعلم بما يصلحهم (بحكم أنه خالقهم) ، وبحكم أنه موجد الحقيقة ، وأن الخلق يكشفونها وموجد الحقيقة أولى بالاتباع من يحاول اكتشافها .

وهو أحق - بحكم أن الكون ملك الله ، فكان أحق بتدبيره -

أما من يؤمن بالله ولا يطبق شرعه فإيمانه مزيف ، لأن عدم التطبيق عصيان له ويحد لحقه في التدبير ، وشك في صحة ومعنوية شرعه ، وكل هذه مخرجة من الملة ، وطريقنا إلى شرع الله نصوص من الكتاب والسنة ، وهذه النصوص يدخلها النقد من ثلاثة وجوه لا رابع لها (بحكم القسمة العقلية) :

الوجه الأول : نقد النص من ناحية ثبوته عن الله .

الوجه الثاني : نقد النص من ناحية صحة دلالة .

الوجه الثالث : نقد مقتضى النص الذي صح ثبوته وصحت دلالة .

والوجهان الأولان واجبان على المجتهد لا يعذر بعدم تحصيلها مع قدرته ، والوجه الثالث كفر سافر ، لأن النص إذا صح ثبوتاً ودلالة فلا يسع المسلم إلا تطبيقه ، فإن توقف فلا يخلو من أن يكون معانداً أو شاكاً في صدق ربه ، أو متها دينة بالسهر والنقص ، بجهلا له ، وكل واحد من هذه الأمور مبيح للدم ، مخرج من الملة .

والمعقوبة الشرعية من المسائل التي جاءت بنصوص صحيحة الثبوت والدلالة ، إذا توقف فيها مؤمن بالله لم نزد على مجادلته بقولنا : قال الله ، وقال رسوله ، بالنص الصحيح الدلالة والثبوت ، فإن كان مؤمناً حقاً انصاع وانقاد لأمر ربه وقلبه واجف .

أما المحدودون فلا يتقادون لشرع الله ، لأنهم لا يؤمنون بالله ، والايان بشرعه فرع عن الايمان به .

عنصر مرتباً من التراب ، ويخلق عنصراً لا لون له غير مرتب من الهواء والشار . إذن لا يجوز أن يكون الحس البشري المخلوق المحدود معياراً لوجود الحقيقة التي لا تقتصر على إدراكه وهو يقتصر على إدراكها .

ثم علمنا بالعقل وجود الله وكلامه وصدقه وصحة شرعه وصدق مبلغه فأرانا في اخبار الشرع الصادق نصوصاً متواترة على وجود الجن ، وفي القرآن سورة كاملة باسم الجن وأما المعرفة الثانية عن كيفيتهم فبطريق النص علمنا أنهم أمة عمرة متعددة متسلسلة يموتون ويعيشون وهم يروننا ولا نراهم وقال تعالى عن إبليس : « إلا إبليس كان من الجن » . وقال عن الجن الذين إبليس منهم : « إنه يراكم هو وقييله من حيث لا ترونهم »

وصح أن رسول الله ﷺ رآهم ولكنه لم يخبر بكيفيتهم ، وأخبرنا ربنا أنهم مخلوقون من نار وأخبرنا أن رسولاً خناساً بروس في صدور الناس وهذه هي المعرفة الثالثة عن آثارهم وكل منا جرب خطرات إبليس ووساوسه فالله الذي خلق أجسامنا وصدورنا وعقولنا جعل للجنة قوى يتوصلون بها إلى التدفد في نفوسنا ومن آثارهم الصريح . قال تعالى : « كالذي يتخبطه الشيطان من المس » . والصريح حقيقة ماثلة مشاهدة في أفراد من البشر يتكلم الجنى على لسان المصروع أحياناً بلغة ونبرة لا تعرف عن المصروع قبلاً .

ومن نفى أثرهم فلا حجة له إلا الدعوى وبعض الأطباء نفوا نفى الجاهل لا نفى العالم لأنهم سموا أمراض الصرع والجنون بعلى لا تنسب إلى الجن لكنهم لم يشفوا بجنوننا واحداً بما تشفى به تلك العلل التي وضعوها بدلاً عن مرض الجنون .

إن الجن في وجودهم وكيفيتهم وآثارهم حقيقة ثابتة بالنص الصحيح الصادق وبالأستباط الحسى والعقل ويتخلف البرهان المعارض وإنكار ذلك مجرد جهل ونفى بالدعوى بناء على أن العقل رب الحقيقة وأن الحس معيارها .

تعالى الله عما لا يليق بجلاله .



مسألة العقيدة يدل على كمال الله وألوهيته ليصل إلى نتيجة : أن اختيار خالق الخلق أول لنا من اختيارنا لأن شرع الله مبرا من السهو والجهل والنقص .
أما البشر فهم الساهون اللاهون مهمل بلع عمرهم ، فهم محكومون بزناهم ومكائهم وشهواتهم .
وإن لعقوبة الأعدام أحكاما فقهية كثيرة تتعلق بالنقص وعدمه وبكيفية الاستيفاء ،
وبين له حق الاستيفاء .. إلى آخر تلك الأحكام .. قلن فس منها إلا جانب حتمية العقوبة ووجوب تطبيقها .

المنهج العقلي العام في الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة :
يلاحظ أن العقوبة مبررة على جرية بعينها ، ولكن الفاحص يدرك أن الجريمة فوق مستوى العقوبة ، لأن الجريمة سلسلة مخالفات شرعية فجاءت العقوبة حدا فاصلا ، خذ مثال ذلك القتل ينجم عن شهوة غضبية في الجيلة البشرية ، وقد هذبت النصوص هذه الشهوة الغضبية بالحث على الحلم وبكادم الأخلاق والمساحة والرحمة وتجنب هوشة الأسواق والنهي عن الممازحة بالسلاح وتهديد القاتل بالخلود في النار ، والنهي عما يفقد الوعي من المخدرات ومن سورة الغضب الطائفة ، والنهي عن مسببات النزاع كالقمار ويروج الفرر ، ثم جاءت المقاصة في القتل حدا فاصلا بعد تخطي كل هذه الحجز .
وكل هذه الأجواء الشرعية يقتضيها العقل ولا يستحسن غيرها . وخذ هذا الجو من تلك الأجواء الشرعية .

قال تعالى : « وما كان المؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ » ، وقال : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما » .
وقال رسول الله - ﷺ - (كما في صحيح البخاري) :
(لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دما حراما) .

وقال ﷺ (كما في صحيح البخاري أيضا) : إن من ورطات الأمور التي لا يخرج لمن أوقع نفسه فيها سفك الدم الحرام بغير حله .
وخذ مثلا آخر لذلك المنهج العقلي العام من جرية الزنى فانها تنجم عن شهوة تهيمية في الجيلة البشرية ، وقد هذبت النصوص هذه الشهوة بالأمر بغض البصر والسسو بالغيرة والتأكيد على من يجد الطول بأن يتزوج والعزم على المؤمنات بأن يسترن زنتهن

وهؤلاء يعالطون المؤمنين بحجج العقول في إلغاء العقوبة ، ولا يأنى بأن شرع الله شرع من خلق الحقيقة دلفت إلى هذا النقاش العقلي لكل من ينكر العقوبة الشرعية .
وأنا على يقين بأن للمسلم من وضوح الحجة ما يجتال به على الأفكار المتعقبة وإن ارتادت الجامعات الأجنبية وتباهت بالمؤهلات العالية .

والسر في ذلك : أن المسلم ينصر حقا ، والحق عملاق في كل مطرح .
ولتحرير موضوع البحث أحب لفت الانتباه إلى أن العقوبة الشرعية متنوعة من حيثيات كثيرة ، وهذا اللقاء لا يتسع لنقاش لاهت مع كل حشبة ، فآثرت أن أذكر المنهج العقلي العام في الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة ، ثم أطيل النفس مع نوع واحد هو موضوع القصاص في النفس ، ليلاحظ أن منهج من سيبحث معقولة العقوبة الشرعية عليه أن يلاحظ المفارقة بين أمرين :

أحدهما : نوعية العقوبة (في كميتها وكيفيةها) .
وثانيهما : العقوبة في ذاتها .
فأما نوع العقوبة - كمية وكيفية - فلا نبحث معقولته بالحكمة المنبئة وإنما نبشها بإيراد البراهين الدالة على وجود الله وكأله وحدانيته ، فإذا تقررت حقيقة الايمان . فليقل المؤمن : إن الحق الواحد الكامل أمرني بأن أجلد الزاني غير المحصن مئة جلدة ، أما كونه لم يأمرني بتسميت أو بجنة وعشر فذلك محض إرادة الله وتعبده إيانا لا يحق لنا أن نقدم بين يديه ، والقاعدة أن ما لا تظهر حكمته محمول على التعبد الخفي وبرهان التعبد هو برهان العقيدة ، فإذا ظهرت الحكمة فلا بأس من الاستئناس بها ، فربما قال المجادل : لم جعل ربنا عقوبة المحصن الرجم ولم يجعلها ضربة بالسيف ؟ .. هنا قد تلوح الحكمة فيقول المسلم : لغرض تعميم العذاب على الجسم الذي تبددت فيه شهوة الجماع الحرام ، وربما قال المجادل : لم كان هذا التبيد بالرجم ولم لم يكن بالوخز بالأبر ؟

وربما قال المؤمن : إن الوخز بالأبر مية بطيئة ، والعذاب فيها أشد فنافي مقصد الشارع . وسواء أحصلت القناعة وانقطع النزاع أم لم يحصل ولم ينقطع فلا يجوز للمؤمن أن يركن إلى الحكمة النظرية في تحديد الكمية والكيفية وإنما يحتل باطلاق ، وليصر في المجادلة على جانب التعبد وبرهانه هو برهان العقيدة .

أما العقوبة من حيث أنها عقوبة فتثبت بالنقاش العقلي المجرد ، فإذا ثبتت في ذاتها قلن يتم تنفيذها حتى يعرف تقديرها كمية وكيفية ، ومن هنا يلتفت المسلم مرة ثانية إلى

والامة الصالحة هي التي لا يضيع الحق بينها ، فصح بهذين الوجهين : ان رحمة يترتب عليها ظلم للمجتمع وظلم المجنى عليهم وتأيد الظالم على ظلمه (بحجة الرحمة) تعتبر نكسة فكرية ، وأظلم الناس من ظلم الناس للناس .
والرحمة رقة عاطفية فلا تمنع المسلم من رحمة جان مسلم ينفذ فيه حكم الاعداد فيستغفر له ويرجو الله ان يعمل ذلك طهارة له ويشفق على اخوانه المسلمين من تكرر هذا المنظر ، ولكن لا يجوز ان تنعدي هذه الرحمة الى تعطيل الحد .

وهذا ما لفت اليه القرآن الكريم في عقوبة الزنى في قوله تعالى : (ولا تأخذكم بها ارفة في دين الله) .

الثالث : ان رحمة الجاني رحمة تحول دون معاقبته وضع الامور في غير موضعها .
لان رحمة الجاني ان كانت خيرا يعارضها مفسدة الاخلال بالامن ومفسدة تضيق الحق ، ومفسدة عصيان الشرع المؤيد بنظر القتل ، ومن بدائه العقول : ان المصلحة تعطل اذا عارضتها مفسدة ارجح منها وقتنا : قد تكون رحمة الجاني خيرا لانه لا يوجد اى شيء يتمحض للخير او الشر .

الرابع : انه لا يملك رحمة الجاني - رحمة تحول دون اخذ الحق منه - الا من يملك الحق وهو المجنى عليه او وليه ، فالولى مأمور بالرحمة والصفيح فهذه الرحمة ليست من حق القانون ، ولا من حق السلطان ، ولا حق المجتمع .

الخامس : ان رحمة الجاني - بتعطيل العقوبة - تأيد للجناية ، فاهداردم معصوم على يد سفايح آثم (يحكم القانون) اشتراك مباشر في الاثم : لان من المشاركة التأيد .

السادس : ان تعطيل العقوبة الشرعية تشجيع للجريمة بطريق غير مباشر (من وجهه الآخر) لان اولياء القتل لا يصبرون على معصية ، ولان السبيل امام كل مجرم متهدد

(مادام انه يضمن حياته)
السابع : ان تنفيذ العقوبة في الجاني جار على قاعدة منطقية تؤمن بها كل العقول .

وهي ان الجزاء من جنس العمل فلا ظلم ولا تفریط في مقاصد عادلة ومخاصة دقيقة .
الثامن : ان اصدق البراهين ما جرب ، والتجربة دلت على ان العقوبات ضرورية حتمية لحفظ النفس ، ونزع الله بالسلطان مالا يروع بالقرآن .

ولم تقع الفوضى وتهدر الدماء وتتألب اللصوص الا في مجتمع انفصلت فيه سلطة القانون عن واقع المجتمع .

وبالنهي عن دخول البيوت بغير إذن وبالأسر بخفض الصوت ، ولم يوجب الحد إلا بشرط لا تتوافر إلا إذا كان السفاح علنا ، فجاء الحد حكما عازنا جازنا بعد تخطي كل هذه المحجز .

فالحد في نوافل هذا الدين ترويض على عزائمه .
فصيح أن العقوبة الشرعية جاءت بعد تخطي عدد من الحدود والتعليقات الشرعية ، وصح انه لولا ذلك التخطي المتتابع لما كانت هذه الجريمة .

ومن المسلم به أن المعاصي يجر بعضها بعضا ، وان الادمان على الصغائر يجر الى الكبائر ، والذين يتعاطفون العقوبة العادلة (لمرض في قلوبهم) تصغر في اعينهم الجريمة التي هي جريمة بنت جريئة ، وهذا مالا حظ به رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله (لا يرزى الزاني حين يرزى وهو مؤمن ولا يسرق البسارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن) .

شبهه منكروى الاعداد :

تعلق نفاة المقاصد في النفس من القانونيين بأموراهش من الخروج فقالوا : ان القتل فسوة وحشية وان امور الناس يجب ان تقوم على الرحمة والعطف ، وقالوا : ان القتل مقاصد لاتردع لانه يموت المجرم ولا توت الجريمة ، ولان الاعداد لا يخيف من لا يعرف انه سيقبل اذا قتل .

وقالوا : ان الاعداد يفقد المجتمع نفسيته .

وقالوا : ان المجرم غير مسؤول عن اجرامه ، وانما تقع المسؤولية على البيئة التي نشأ فيها من امور وراثية وظروف حياتيه .

قال ابو عبد الرحمن الظاهري : ندمع هذه الفلسفة المريضة ونناقشها من ثلاثة وعشرين وجها وهي كالنالى :

الاول : اننا لانمارى في وجوب ضرورة الرحمة وانما يرحم الله من عباده الرجاء ولكن الرحمة لا تفسر بتعطيل العقوبة ، وانما تفسر برحمة الجاهير والضعفاء والمساكين والامنين المعصومة دماؤهم فاذا لم نردع المجرمين بالعقوبة فانما نجنى على المجتمع في الاخلال بحماية امته ونظامه .

الثاني : ان تعطيل العقوبة ظلم للمجنى عليه والرحمة ان ندمع دمه اولى به بتطبيق العقوبة على الجاني .

قتله ، فلا يعدم لانه غير متعمد الجريمة ، ومن ضرب آخر بعضا قات لم يعدم لان العصا في العادة والعرف لا تقتل .

والنعدى .بآلة لا تقتل غالبا دليل قطعى على عدم قصد الجريمة الا ان يوجد ما ينافى هذا القصد ، كأن يكرر ضربه وهو مريض او يعيد الضرب في مقتل .. الى آخر ما هنالك من جزئيات وتحفظات ومقارنات دقيقة تحفل بها كتب الفروع .

السادس عشر : ان الذين لديهم امور وراثية كتوتر الاعصاب او سوء التربية او بؤس الحياة لا تغتفر جريمتهم مادام انهم يخططون للجريمة بتنظيم قاطع على ذكائهم وتعهدهم ، وماداموا يعرفون انهم بالجريمة يحرمون اخا لهم حظه من الحياة ويتركون اولاده للبؤس والشقاء .

فنحن بين امرين : هما القصد ، والحافز على القصد ، فلا تقتل الا القاصد ولا تغتفر من الحوافز الا ما كان حقا ، فالإنسان الذى يقتل تاجرا ما ليأخذ ماله لا يسوغ جريمته انه بانس في حياته ، لأن بؤسه ليس حقا متعينا على التاجر ، وانما البؤس والبيهة قسمة من جعل هذا اصم وهذا اعرج وهذا اعمى وهذا قوى البنية مكتمل الخلقة جميل الطلعة مبسوط الرزق مشروح الخاطر .

والخشاش الذى يقتل محادنا لادنى مجادلة لا يغفر جريمته توتر اعصابه لامر واحد شاهدناه وعانياه وهو ان هذا الصنف من الناس كثير ون ولكنهم ضيقوا اعصابهم على رغمهم لان العدالة لا ترحم وسيوف الله مصلته ، وما هذه القوة من جنود وسيوف وحشود الا سلطان الولي الضعيف أولم يقتل سبحانه : (فقد جعلنا لولييه سلطانا) .

وهذا لو اخذنا بما يسمونه وراثية وبيئة وسلطة وسوء تربية وحرمانا لما وجد على ظهر المعمورة مجرم مدان ولا يصبح المجرمون جميعهم بريئين .

السابع عشر : ان الإنسان يتعجل بؤس غيره لينعم مكانه ، فالعدل ان يعامل بتقيض قصده والعدل الا تعالج بؤسا ببؤس ، ولا ريب ان استقاط حكم الاعداد هنا تسويغ للجريمة ، وهذا التسويغ يعنى ذلك العلاج المفروض عقلا .

الثامن عشر : ان تعليل حكم الاعداد بالردع اقتصار على جزئية من العلة فاننا نقول : الاعداد ضرورة للردع ، وعلى فرض انه لا ردع (وذلك باطل يبين) فلا يستقط حكمه ، لانه حق طرف معين لا يستقط الا برضاه .

فالحق حق واجب لذاته لا لغيره ، ونقول : ان الاعداد لا يقضى على الجريمة لاننا

التاسع : انه من الافضل الا يخسر المجتمع اى نفس في غير جهاد مقدس ، ولهذا المبدأ حرص الاسلام على عصمة الدماء ، ولا ريب ان استحياء الجاني هلاك لنفسوس كثيرة ، وهذه من بدائه القرآن في نفسه : « ولكم في القصاص حياة » .

العاشر : ان استحياء الجاني مبنى على الرغبة في تكبير سواد المجتمع بأن لا يخسر نفسين ، ولكن الثابت عقلا ان المجتمع يخسر نفوسا كثيرة باستحياء الآثمين ، والقاتل بغير حق يجب ان يستشفى . المجتمع باستتصاليه لانه عضو غير صالح .

الحادى عشر : ان القاتل حرم غيره الحياة فليحرم الحياة مثله ، فهذا حق لا يستقطه الرغبة في تكبير سواد المجتمع ، ولا مجال للمعارضة بين حق واجب وامر مستحسن .

الثانى عشر : ان تعطيل العقوبة قائم على مثالية موهومة تستبشع منظر القتل . ونحن نقول : ان سر العقولية في بشاعة العقوبة ، ونقول (مرة اخرى) ان الجريمة اشنع ولا بد للانسانية من سيف يحجبها .

ولولا بشاعة العقوبة ما ارتدعت النفوس . ولم يأمر الله بحضور طائفة من المؤمنين الا لاجياء الحدود واعلايتها لترتدع النفوس التى تستبشع منظر السيف في خطاياه .

الثالث عشر : ان الناس ليسوا في جملتهم على مستوى المسؤولية بحيث تتركهم لمثالية موهومة ، فقد اقتضت حكمة الله (كما هو معاني) ان في المجتمع نفوسا شريرة لا يردعها خوف من الله في يوم مؤجل ولا حياء من المجتمع ، فلا ترتدع الا بعقوبة عاجلة منظورة ، ودرعها بالقتل يعنى عصمة المجتمع من شرها .

الرابع عشر : ان الجريمة ظلم والعقوبة مجازاة وردع ومقاصاة ، ولا يستحسن العقل غير هذا .

الخامس عشر : ان المبدأ العادل والقانون الفكرى الصحيح الذى تجمع عليه كل العقول السليمة ان يكون المجرم مسؤولا عن اجهامه وهذه المسؤولية تستوجب عقوبة معينة الا انها تسقط او تنقص او تخفف لامر يتعلق بارتباط المجرم بجريمته وذلك الرباط هو (قصد الجريمة بغير حق) ولسنا نطل على هذا الرباط من زاوية الوراثة والبيئة باجمال بل نطل مع الرأوية التى لها تأثير في القصد ، فالمجئون يحجز ولا يقتل لانه غير قاصد او قل لأن قصده غير معتبر ، ومن اراد ان يرمى صيدا مباحا فأصاب آدميا معصوم الدم غير قاصد

الحادى والعشرون : أن الاجرام هو الاجرام إن لم ينتج عنه ارتداع سفاح آخر فإن المجتمع على أقل تقدير تفادى شرا ، فتقليل السفاحين مصلحة ماثلة إن تعذر ارتداع كل السفاحين ، وهذا غير أحد الوجوه الآتية الذكر لأن ذلك الوجه عن تقليل المجرمين من ناحية القضاء عليهم فيستريح المجتمع من شرهم ، وذلك من ناحية اعتبار بعضهم وارثا عنه .

الثانى والعشرون : أن قول الاسكندنافيين : عملية الاعدام لن تحقق العبرة مادام الاعدام لن يخيف من لا يعرف أنه سيقتل فيه معاططان :

أولهما : أن الجهل بالقانون لا يسوغ تعطيله ، وليست معالجة الجهل بالقانون في تعطيله بل لابد من إشاعته ، ولا ريب أن الانتصاف للدماء المراقبة في كل جمعة على رؤوس الأشهاد سيبه كل من لا يعرف لأن يعرف وليس يخفى اليوم إلا مالا يكون .

وأخرهما : أن من لا يعرف أنه سيقتل إذا قتل يعرف بعين أن القتل جريمة ويعرف بعقله (إن لم يكن ذا دين) أن الجرائم من جنس العمل .

الثالث والعشرون : أن الاعدام مسوغا غير مجرد تحقيق العبرة ، وغير مجرد تعيين الحق ، وهو إشاعة العدل ، فلن تطبق العدالة إهدار الدماء ، ولن تطبق العقول المصححة جفنها على حياة سفاح تقوم على إهدار دم معصوم .

وجوب العدالة في التطبيق :

وبعد نقض فلسفتهم الرعناء في تعطيل العقوبة أود ملاحظة أن العدالة في التشريع ذات شقين .

عدالة النص في حقيقة تشريعه ، لأنه من عند الله والله لا يقول إلا حقا ، ولا يشرع إلا عدلا .

والعدالة في تطبيقه : بأن يكون الحكم مطابقا لواقع القضية - بحكم اجتهاد القاضي وصلاح سيرته - ولا تنقص من الحد ، لأن الله أرحم منا ولا يزيد فيه ، لأن الله أحكم الحاكمين .

أسون من مجتمع مثالي ملائكي لا يجرم ولا يخطيء ولكننا نؤمن بأن المجرمين يملكون فائظا لهم .

ولا ريب أنه بقلة المجرمين تقل الجريمة لبدئية : أن لا جريمة بدون مجرم ، ولبدئية أن مالا يدرك كله لا يترك كله ، ولبدئية أننا نملك السبب ولا نملك ما يتسبب عنه ، إلا أن هذا السبب راجع في الغالب ، فلا يجوز لنا (عقلا) أن نترك ما نملكه لشيء لا نملكه ، كما لا يجوز أن نترك أمرا راجعا لأن هناك احتمالا مرجوحا وإلا كانت نكسة فكرية .

الثاسع عشر : أن قولهم مطاردة المجرم لا تقضى على كل جريمة منبثق من القول بعدم جدوى الأسباب ، وهذه نكسة كما قلت .

ومن ناحية ثانية فذلك القول كلام يحمل لأن المجتمع الذي يسود فيه نظام الاعدام بحق يقضى قضاء مبرما على الاجرام الجاعى لأنفه الجواز ، وقلم وجد من يرتكب جريمة القتل إلا لحاقه قوى جاء نتيجة لسوء تصرف المقتول .

فصيح يثبت أن مطاردة المجرم تقضى على شكل مروع من أشكال الجريمة .

العشرون : أن حصول الردع بالعقوبة أمر مجرب - كما يثبت أنفا - وإنما غلط الناقدون بظنهم أن الناس كلهم لا يرتدعون بالعقوبة ، وغلط المبتون بظنهم أن الناس كلهم يرتدعون بالعقوبة .

ومنهى : أنه يحصل ردع ، والمرتدعون هم الجمهور ، بيد أن من كتب الله لهم الشقاء لا يعتبرون بعقوبة غيرهم فيرتدعون .

قال أبو عبد الرحمن : فهى ثلاثة أمور : ارتداع بالجملة ، وهذا لا يحصل ، ولو حصل لكان خيرا كثيرا ، وعدم ارتداع بالجملة . إلا أن التجربة أثبتت ارتداع الكثيرين .

وارتداع ولكن ليس بالجملة ، ولا ريب أن ارتداعا ليس بالجملة خير من عدم ارتداع بالجملة .

والشاهد على هذا أن الجريمة في المملكة العربية السعودية عام ١٣٩١هـ ليست كالجريمة في النصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة من ناحية كميتها وكيفية . فان قالوا : هذا عامل المضارة ، قلنا : كذبتم وأفكتم لأن جريمة النصف الأول من القرن الرابع عشر في بلادنا هى الجريمة ذاتها (كما وكيفية) عام ١٣٩١هـ في البلاد التى هى أكثر منا انسياقا للمدنية .

في أحضان الميتافيزيقا الشيوعية !

عقدة الشيوعيين :

أنهم لا يؤمنون بشيء غير محسوس .
أي المغيّب عن الوعي البشري .

ومن هنا جاءت خرافة الميتافيزيقا في دماغ المفكر الشيوعي ، وهم يفسرون الميتافيزيقا أحيانا بما وراء الطبيعة ويفسرونها أحيانا بما وراء الحس البشري .

ولا يمانى بالمنهج التحليلي الذي يفتت الجزئيات ليستلمح الفروق الدقيقة ويتلاقى تعميم الأحكام مع المفارقة فائتي غير يانس من حل العقدة الشيوعية بهذا المنهج التحليلي المتناسق من هذه الخيوط :

١ - أنه ليس كل ما غاب عن الوعي البشري يسمى خرافة ذلك ان المغيّب عن الوعي على قسمين لاثالث لها في تصور أي عقل بشري .

أولها : واقع مغيّب فهو موجود في حقيقته ولكن الوعي البشري في جملته أوفى بعض أفراده - لم يحيط به .

وثانيهما : ادعاء ما ليس بواقع فهو مغيّب لأن المعلوم غائب بطبيعته .

فثمة فرق بين :

واقع مغيّب وبين معدوم غائب !

الأول : حقيقة غير منظورة .

والثاني : خرافة لن تنظر !!

٢ - ليس كل ما غاب عن وعينا يجب أن نتوقف فيه أو نجهده !

أما أننا لا نجهده فلأننا نعيش اليوم حقائق قطعية كانت بالأمس مغيّبة .

وأما أننا لا نتوقف فيه مطلقا فلأننا جربنا أن كل المغيّبات تتألف من أنواع على هذا النحو :

أ - مغيّبات نعيش آثارها فتعطينا هذه الآثار فكرة قطعية عن وجودها .

ونطبقه على أنفسنا فلا نحايى بحكم الله قريبا أو عظيما ، فحذار أن تدركنا خطة بنى إسرائيل . وأقول هذا على مبدأ (يا أيها الذين آمنوا آمنوا) .

وليس الخيف في تطبيق الحد الشرعي بأقل خطورة من تعطيله ، فالعطل والجائر كلاهما آثم ظالم ، والعدالة قوام الملك .

وبعد فان واقعنا العربي بحاجة إلى شباب يؤمن بالله ويقول عقب كل صلاة : اللهم أبرم لهذه الأمة أمر رشد يعز فيه أهل طاعتك ويذل فيه أهل معصيتك .. ويقول : اللهم أصلح ولاية أمورنا .



مفكرو الملمدين على العقل فلم يعدل عن إيمانه ١ . وإنما تخطى مفكرو الملمدين عقبات

الإيمان إلى محالات الالحاد ١

قد يكون في الإيمان محارات ولكن أنى له المحالات ١؟

إن قوانين العقل الثلاثة - التي تتفرع منها ملايين البراهين في العلوم تأبى أن تكفر برب حتى الوجود والوحدانية والكمال على أنها لا تتحدد ولا تتخصص وفي هذه كفاية ١ .

فإن ألح الملمدون - من أمثال أمانويل كانت - على القول بأن هذه القوانين الثلاثة تجريسية قلنا : ولكنها صادقة وإنه فهى حتمية .

وإن أيضا نكون اهتدينا بالمحسوس إلى غير المحسوس .

ج - ثمة مغيبات تتوقف فيها إن كانت دعواها في طور المسألة بين السالب والموجب من قوانين العلم والعقل كبعض نظريات العلم الظلمية .

د - ثمة مغيبات نجزم بكذبها إن جرت إلى المحال أو صادمت الحقائق الثابتة . كنظرية دارون مرفوضة مطلقا في منطق الفكر المسلم لأن قوانين العقل والحس هدتنا إلى الإيمان بالله . وصدق شرعه وصحة ثبوته ودلالته .

وشرع الله يرفض هذه الدعوى ففيه ان الله خلق أبانا من سلالة من طين وليس من

سلالة من قروود ١ .

وصدق الله وكذب دارون .

٣ - ليست الميتافيزيقا ما وراء الطبيعة لأن في الطبيعة نفسها - ميتافيزيقا . ولكنها ما وراء

الحس البشرى .

لأنها مغيبة عن علمنا وحسنا .

٤ - معيار الحقيقة في وجودها لا في وعينا بها فكلم وكلم من حقيقة لم نبح بها بعد . وكلم من حقيقة وعينا بها فصارت غير ميتافيزيقية ١ .

٥ - من واقعنا ومنذ أبعد الآماد علمنا أن وسائلنا في المعرفة منحة لم نخلقها ولم نكتسبها .

بل وجودنا منحة .

وتوزيعنا عارية مبرودة .

ونسعى معرفتنا اكتسابا ولكنها منحة أيضا لأن وسائلنا منحة وما صدر عن المنحة فهو

منحة .

ونعرف من وجودها أن لها كيفية ما لأن الوجود المجرد من كيفية ما غير متصور في أى عقل بشرى ١

وقد نجمل هذه الكيفية أو نطلقها ولكننا لا نحددها .

فقد نقول لهذا الكوكب الذى لم نكتشف كيفية أو كميته بعد حجم كبير جدا ولكنها لا نحدد حجمه بحجم كذا من الأحكام الملموسة .

وقد نقول : لهذا الوجود قدرة متناهية مطلقة ولكننا لا نحددها بقدرة معينة ملموسة .

وليس هذا التقنين دعوى أدعيها لأننى اشترطت للإيمان - دون توقف - بالوجود المغيب : أن تكون له آثار نعيشها .

وكبرى الحقائق وجودا .. الله وصفاته المطلقة في الكمال لأن كل حقل من حقول العلم البشرى يفيض بجات الآثار التي ترغب العقول بجماليات واحد مطلق الكمال . وأكبر مفكر شيعى يعلم أن قدراته في الحس والفكر والوعى ذات ظاهريتين :

إحداها : ان ما تقتصه من المعرفة قليل جدا وإن كان كثيرا جدا بالنسبة للتجربة البشرية .

وأخرها : أنه ينطلق من معرفته التليمة إلى قوانين وكميات يعرف بها : أن في المجهول الأكثر حقائق يجب الإيمان بها بقدر آثارها أو بقدر ما تفرضه هذه القوانين .

ب - مغيبات - إن لم نعيش آثارها - تؤمن بها إيمانا اضطرابيا : لأن اضطرابنا إلى الإيمان بهذا المغيب هو نفس الاضطراب إلى الإيمان بالمجرب .

نعم لم تصح التجربة قط - في فروضها وثباتها - دون الاحتكام إلى العقل . التجربة دون ضمان العقل رائقة .

والقوانين التجريبية قوانين عقلية بلا ريب .

كل تجربة عقل وليس كل عقل تجربة ١ .

ذلك أن للعقل منادح صادقة غير التجربة .

والذين يلجمون الترجحة بالتجربة ضالون .

لأن العقل طريق إلى التجربة .

ولأن العقل غاية للتجربة ١١

وإذا كانت التجربة أصدق برهان فلا يعنى ذلك أنه لا برهان غيرها . ولقد نحاول

غزو الفضاء والتفسير العلمى للفضاء

الحمد لله نحمده ونستعينه ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ، والصلاة والسلام على نبيه وخيرته من خلقه محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته من الطائفة المنصورة التي لا يضرها من خذلها إلى يوم القيامة وبعد :

فان أصبح الحقائق العلمية - كما هو منطلق العصر - ما كان معانيها إما بحس مجرد وإما باختبار وتجربة . وحديثي عن غزو القمر أنس العشاق في سمرهم ، ووعده تلاميذهم وشاهد موافقتهم ، حديث عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا ، لم ييرحوها ولم يتخلصوا من جاذبيتها حتى أفكارهم المجردة ليس لها زاد من الخصومة يدفعها إلى السبأ كما تدفع القوة الذرية السفينة أبولو «١» .

وهي أفكار - لو جردت عن الطير السمعي - وحاولت التحليق فانها كالدرجاج تظهر ولكن إلى أسفل .

فحديثي عن غزو الفضاء ليس بحديث المعايين للقمر اللامس له وليس هو بحديث الفيلسوف المتأمل أو الشاعر المجنح الذي يصنع الحقائق بفكره ، وليس هو بحديث الفلكي العالم أو من يرصد الطوالع وينظر بالتلسكوبات البصرية .

إنما هو حديث من يتلقى الحقيقة من مصدرين لا ثالث لهما :-

أولها : خبر ربنا عز وجل في كتابه - أو على لسان نبيه - ﷺ -

وثانيها : أقوال علماء العصر الحديث ونسجراتهم العلمية . وفي الثاني عن هذين المصدرين لابد من أحد أمرين : فإما ان يتفق النص السمعي والنص العلمى على إثبات حقيقة أو نفى مالمس بحقيقة وإما أن يعارضا ولا يمكن التوفيق بينهما ألبتة .

فان اتفق النص والعلم في النفي أو الإثبات فلا اعتراض ، وهذا من إعجاز القرآن إذ لفت إلى يقينيات كان العلم عنها غافلا لأن العلم البشري - يومذاك - لا يزال طفلا وقد قال تعالى عن القرآن والمعادنين وطلاب الحقيقة : (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عسى) .

ورأينا عن طبيعة هذه الرسائل أنها تأتى المحال وإنما يؤمن بعض المفكرين بالمحال تحت سحر الأغلوطة فإذا شموها لفظوها ! .

ورأينا أيضا : أنها عاجزة عن إدراك كل حقيقة .

ورجال العلم والذرة اليوم يعلمون علم اليقين أن الكون أرحب وأبعد وأغضض من اكتشافهم المائل .

فمن إيجابية وسائننا في المعرفة أمنا بالضرورات التي لم نحسها ، ومن قصور معرفتنا علمنا أن في الوجود حقائق مغيبة ولقد قلنا مرارا : إن الاحداد عدم علم وليس علما بالعدم ! .

٦ - لم تكن المادية قط سرة للعلم الروسى والاختراع الروسى ، نعم كان كارل ماركس أستاذا للبين وسائلين وبقية الرفاق في بناء نظام شيوعى ! .

ولكنه لم يكن قط أستاذا ليورى جاجارين - مثلا - في غزو الفضاء !

بل قامت حضارة القرن العشرين في العلوم التطبيقية وفي العلوم البحتة على أكتاف متدينين - غير ملحدين - من المسيحيين واليهود .

أما الفكر الميتافيزيقى الملحد فراهه جماعة البروتوكولات قبل ميلاد عيسى - عليه السلام .

٧ - لم تستطع الشيوعية الحرب من الميتافيزيقا في أفكارها .

بل كانت أكثر ميتافيزيقية في حقول الجبال والفن وعلم النفس والتاريخ والروحانيات . كانت ميتافيزيقية دهاء بغيضة في رد الثقافات إلى العمل والرفيف وصراع الطبقات .



بطلانها فأننا نجعل القرآن في موقف حرج وبذلك نخلق التعارض بين الدين والعلم ولا تعارض في الحقيقة .

قال أبو عبد الرحمن : أتفق مع أهل هذا الرأي على ضرورة إبعاد النص عن معارضة العلم ولكن لغير المسوغات التي ذكروها .

إنه يجب إبعاد النص عن حومة الصراع مع العلم إذا كان النص القطعي الثبوت غير قطعي الدلالة ، أما إذا كان قطعيا في ثبوته ولأنه فهو المقدم والعلم هو المتهم .

ويجوز لنا أن نفسر النص القطعي الثبوت غير قطعي الدلالة بما يصح ويتيقن من نظريات العلم بدليلين : أولهما : أنه لا فرق بين موضوعات القرآن ، فكما يجوز الاجتهاد في تفهم دلالة النص في الفقه أو العقيدة يجوز أيضا أن نتفهم دلالة النص في العلم ونظرياته الحديثة .

ومن يقول : إن كتاب الله ليس كتاب فلك وطب وتاريخ كما هو كتاب فقه وتربية حق ، بيد أن كتاب الله لم يحل من لفئات علمية ، فلماذا نجتهد في تفسير بعضه ونجمجم في البعض الآخر ؟

إذا فلا يصح لنا تسويج الإفساد عن تفسير بعض الآيات بمجرد التفرقة بين موضوعات القرآن وإنما فسدك عن تفسير بعضه بالتفرقة بين أحواله ، فهناك مشابهة كأوائل السور ، وأمور أخرى تقوم على التسليم كسئلة القدر ، فهذه لا يحسن الخوض فيها لا لأنها من العقائد وغيرها من الفقه والتربية فقد يكون المشبه في غير العقائد وقد يكون الجلى الواضح في العقائد .

فالعلة هي التشابه وغموض الدلالة حتى لا نقول على الله بغير علم وحتى لا نتحمل النص على غير مراد الله منه .

والدليل الثاني (على أنه يجوز لنا أن نفسر النص القطعي الثبوت غير قطعي الدلالة بما يصح ويتيقن من نظريات العلم الحديث) هو أن القرآن معجز ومن أعظم إعجازه تنبأته وسبقه إلى نظريات كان العلم عنها غافلا ، وإذا وردت في القرآن لفئات بجملة كقوله تعالى : « ويخلق مالا تعلمون » وكتوبه تعالى : « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » وأبنا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الأكاسيات المعاريات ، وعن مشاركة المرأة للرجل في العمل غير البيتي والتجارة وهما أمران لم يعهدا . فكل هذه الغيبيات من دلائل

وإن تعارض النص مع العلم فلا يخلو النص من أربع حالات ولا يخلو العلم أيضا من حالين فأولى حالات النص : أن يكون قاطعا في ثبوته ودلالته ، كدلالة القرآن على أن الله لا تدركه الأبصار . فهذا نص قطعي الثبوت لأنه آية من كتاب الله وكتاب الله قطعي الثبوت ، وهو قطعي الدلالة لأنه لا تأويل له بوجه يعقل فلو قال العلم - على سبيل الفرض - إن القوة الذرية دفعت بسفينة فضائية حتى جاوزت الأفلاك والسبع الطباق ورأى ملاحها رب الكائنات جهرة لقلنا بكل إيمان وتصميم وقطع وجزم وإصرار : كذبوا وأنكروا .

ونقول كذبوا : ولو استجھلنا واستحتملنا كل من في مشارقتها ومعاربها ، وفي هذه الحالة فالعلم هو المتهم لا كلام ربنا ، ومن أصدق من الله حديثا ؟!

وثانية حالات النص : أن يكون قطعي الدلالة وغير قطعي الثبوت كالأحاديث الضعيفة التي لم تثبت نسبتها إلى الرسول ﷺ إذا كانت دلالتها قطعية على نفي ما يشبه العلم أو إثبات ما يفيقه ، ففي هذه الحالة يحصل التوقف إلى أن يكون العلم الحديث علما ضروريا فنحكم به على عدم ثبوت النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

وثالثة حالات النص : أن يكون قطعي الثبوت وغير قطعي الدلالة وتلك عقدة الموضع وفي هذه الحالة فقط :

أفترض أن لا يغم النص وتعارض به مسائل العلم سواء أكانت النظرية العلمية قطعية الثبوت أم غير قطعية لأن دلالة النص لم تتضح بعد ، ولم نجزم على معرفة مراد الله منه ولهذا دعا بعض الباحثين - هو سيد قطب - في تفسيره آية (يسألونك عن الأهلة) إلى عدم إقحام النصوص في المسائل العلمية ، ووجههم أن القرآن الكريم نزل للتوجيه وبناء المجتمع الصالح بما فيه من أحكام فقهية وتربوية ولم تكن وظيفته إعطاء نظريات علمية في الفلك والهيئة والطب ، ولهذا صرف من سألوا عن بعض المسائل الفلكية إلى طبيعة القرآن ووظيفته فقال تعالى : (يسألونك عن الأهلة قل هي موافقت للناس) . ولو كان القرآن يعطي نظريات علمية - في غير نطاق التشريع والتوجيه - لأعطاهم نظرية علمية كاملة عن القمر في تقصده وإكثاله ، ووجههم أيضا : أن القرآن قطعي نهائي مطلق أما العلم فغير نهائي ولا قطعي ولا مطلق ، ولهذا فتنطبق النصوص على كل ما يستحدثت من كشف كوني أو نظرية علمية إنما هو من الشفو المنهي عنه وقد يكون في هذا التطبيق ما يخلخل العقائد ويشكك المسلمين في كتابهم ، فلو أبدنا بالقرآن بعض النظريات ثم تقدم العلم فكشفت عن

النظريات لا يجوز أن يعارض بها النص الشرعي القطعي ، لأن النشأة الأولى أمر فات الحس والعيان ولم تثبت بلزوم عقلي ، وأبلغ رد علي مثل هذه النظريات قوله تعالى « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » . ومن العلم الظني ما كان يقوم على النفي دون الإثبات كمن ينفي وجود سبع سموات طباق ويقتصر على ما يبدو له من النجوم والأفلاك لأن ملكوت الله أوسع وأبعد من إحاطة البشر ، والله يقول : « وما أوتيت من العلم إلا قليلاً » .

ومن العلم الظني : النظريات المتطورة التي لم تكن محل إجماع واتفاق .

قال أبو عبد الرحمن : هذه هي الضوابط والقيود في مسائل العلم التي يرد بها النص الشرعي ونص العلم الحديث . أما أن نلث وراء النصوص لنكذب بها كل حدث علمي - دون مراعاة تلك الضوابط - أو أن نلث وراء النظريات العلمية لنكذب بها القرآن فكل ذلك من المبادرات المخيفة التي تبيل عقول الناشئين وتشككهم في دينهم .

إن لثنا وراء النصوص تنفي كل نظرية بدون قيد ولا شرط وقد تكون النظرية العلمية من الحق الالانح فانما نجعل ديننا معارضاً للحق ولعمر أبي عبد الرحمن بن عقيل أنه لا يعارض الحق إلا الباطل ، وهذا تكون إنجازات العلم المتتالية سداً للإلحاد أو التأفف من الدين وهذا يجد من لم يؤمن بالله متفناً ليقول : إن هذا الدين قيود وهمية وأغلال تشد ذريها عن الانطلاق العلمي .

وثقوا - أيها الأحباب - أن دعاة الإلحاد يفرحون بكل تصريح يذيعه رجال العلم الشرعي في إبطال نظرية علمية باسم النصوص الدينية ، فحذار حذار من تصرفات ثبت علينا ديننا وتشتمت بنا عدونا ، وإن لثنا وراء النصوص لنؤيد كل نظرية علمية - دون مراعاة تلك الضوابط أيضاً - فمعني ذلك الالتزام الروحي إذ نجعل العلم حكماً علي النصوص ونجعله المقدم والنص هو المؤخر ، وأخطر من هذا كله أن نلث وراء النظريات العلمية لنكذب بها نصاً شرعياً قطعياً أو نتكلف تأويله بما لا يقطع به على مراد الله إلا بتحكم .

إن للعلم حقاً فلنترث فيه حتى نجزم بأنه قطعي ، وإن للنصوص حقاً فلنترث حتى نجزم على مراد الله منها ولكن عقولنا وقولنا مقفعا إيماناً بأن الله لا يقول إلا الحق ، وأن الحق لا يعارض حقاً مثله أبداً وذلك بحكم الدلائل والبراهين العقلية والوجدانية والضرورية التي بنينا عليها إيماننا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، ولا يستغرب المتسرعون في

الإعجاز وأنها صدرت من نبي يقول الحق ، وفي خطبة للرسول صلى الله عليه وسلم طويلة بعد فراغه من صلاة الكسوف قال : « والله لقد رأيت منذ قمت أصلى ما أنتم لاتقون في دنياكم وآخرتكم » فذكر علامات الساعة ثم قال :

« ولن يكون ذلك حتى تروا أموراً يتفاقم شأنها في أنفسكم تسألون بينكم : هل كان نبيكم ذكر لكم منها ذكراً » .

قال أبو عبد الرحمن : وهذا هو الواقع بعد تجديد المخترعات وكثرة المنجزات العلمية - تراجع كتاب (التصريح بما تواتر في نزول المسيح) ص ١٦٥ - ١٧٠ بتحقيق شيخنا عبد الفتاح أبو غدة - وأما القول بأن حقائق القرآن قطعية وحقائق العلم غير قطعية فلا يصح أن تأخذ قضية مسلمة باطلاقه ، لأن القرآن قد يكون غير قطعي الدلالة والعلم قد يكون قطعياً ، وما يدل أيضاً على أن النص القطعي في ثبوته غير القطعي في دلالة يقصر بالحقيقة العلمية هو أن في أصول التفسير قواعد يرجع بها التفسير المتعدد المحامل من المسائل اللغوية ودلالات السياق وقرائن الأحوال وإثباتي اعتبر الكشف العلمي من المسائل التي ترجع بها إحدى احتمالات النص فإن صح الكشف العلمي وإلا فالخطأ في أفهامنا لا في كلام ربنا . ورابعة حالات النص : أن يكون غير قطعي الثبوت وغير قطعي الدلالة فلا يركن إليه في معارضة أية مسألة علمية .

وبكل ما سبق يتضح أن النص إما قطعي الثبوت والدلالة فيكون هو المقدم ويكون العلم هو المتهم . وإما قطعي الدلالة وغير قطعي الثبوت أو غير قطعي الثبوت وغير قطعي الدلالة ففي كلا الحالتين يقدم عليه العلم إن كان متيقناً ، وإما قطعي الثبوت غير قطعي الدلالة فيكون عدم إحقاقه في ميدان العلم أولى لأن مراد الله منه غير مفهوم ، فإن كان العلم يقيناً جاز لنا أن نرجع به دلالة النص كما يجوز أن نرجع بالآمارات وقرائن الأحوال وإن الإنجازات العلمية القطعية من أجل القرائن والآمارات ، وأولى حالات العلم نفسه : أن يكون يقيناً قطعياً ، وأقسم بالله أجل الأقسام أن الحقيقة العلمية لن تعارض النص الشرعي القطعي في دلالة وثبوته هذا حال لأنه يحيل الأدلة العقلية والضرورية والوجدانية التي بنينا عليها إيماننا بالله الحق ، وكل ما أحال حقاً فهو محال ، فإذا حدث التعارض بين النظرية العلمية والنص الشرعي فلا بد قطعاً وبيقين أن أحدها أو كلاهما ظني ، وثانية حالات العلم أن يكون ظنياً ، ومن العلم الظني نظريات النشأة الأولى كالقول : بأن أصل الإنسان قرد أو أن القمر انفصل من الأرض وكان مقره المحيط الهادي ، فمثل هذه

أولاً : أن أصحاب الآثار الصناعية يدخلون في معنى الشياطين دخولاً أولياً لعنهم
وكرههم وقد صرح - سبحانه وتعالى - بقوله « وحفظناها من كل شيطان رجيم » .

ثانياً : أن القمر في السبع الطباقي . قال تعالى :

« ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نوراً » فعلم أن القمر

يعينه في الساء لايجرد نوره ، لأن قوله تعالى (جعل) يعنى صير فمنصوباًها يعنى
واحد - أي أن القمر هو النور والنور هو القمر ، فالعنى أن القمر يعينه في الساء لا أن
الموجود في الساء مجرد نوره .

قال الشيخ الشنيطي : ولا يجوز صرف القرآن عن معناه المتبادر بلا دليل يجب
الرجوع إليه .

ثالثاً : أن الله سبحانه وتعالى صرح في سورة الفرقان بأن القمر في الساء ذات البروج -
فالساء التي صرح هنا أن القمر فيها - هى بعينها الساء المحفوظة من الشياطين .

كما قال تعالى : (ولقد جعلنا في الساء بروجاً وزيناها للنظرين وحفظناها من كل
شيطان رجيم) .

قال فضيلته : والواقع سيكشف حقيقة تلك الأكاذيب والمزاعم الباطلة . وقال : وأعلم
وقضى الله وإياك أن التلاعب بكتاب الله جل وعلا وتفسيره بغير معناه لمحاولة توقيفه مع
آراء كفره الأفرنج ليس فيه شيء ألبتة من مصلحة الدنيا ولا الآخرة (يراجع أضواء البيان
ج ٣ ص ٢٢) .

قال أبو عبد الرحمن : كل ما استدل به شيخنا لا حجة فيه على نفي وصولهم إلى
القمر ، فما تجدر الإشارة إليه أن النصوص الواردة في حفظ الساء قطعية الثبوت وقطعية
الدلالة فمستحيل أن ينقذوا إلى السموات ولو حاولوا الوصول إليها فاتهم سيحرقون
بالحديد والنار - الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٩٦ - وهي الرجوم المذكورة في القرآن ، أما
النصوص الواردة على أن القمر في إحدى السموات السبع فقطعية الثبوت غير قطعية
الدلالة وهي غير قطعية الدلالة للاختلاف في تأويلها حسبها يلي :

التأويل الأول : أن معنى « فيهن » (معهن) قال ذلك قطرب وهو حجة في اللغة
وقاله ابن الكلبي ويكون المعنى أن الله خلق سبع سموات وخلق معهن القمر وهذا وارد في
لغة العرب قال امرؤ القيس :

وهل ينعمن من كان آخر عهده ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

إنكار حقائق العلم باسم النصوص أن يصل البشر إلى علم معجز فليكن من الثابت
والثبوت أمور :

أولها : أن المخترعين والرواد مهما بلغ حوهم وطولهم إنما هم مكشفو حقيقة لم تكن من
صنعهم بل من صنع الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى فمن الظلم والحيف الكبير أن
تؤنس بكتشف الحقيقة وتنسى موجدتها والله يقول : « أنتم أشد خلقاً أم الساء بناها » .
وثاني تلك الأمور : أن هذا العلم البشري المعجز مهما اتسمت آفاقه نهاية يقف عندها
لأن الله غيباً لا يظهر عليه أحداً .

وثالث تلك الأمور : أن الساعة تأخذ الناس بفتة ، فلو كانوا يظنون لكل حدث تنبأ
به النص من أماراتها لا كانت مباغتة .

قال أبو عبد الرحمن : وبالتقسيم الآنف الذكر لحالات النصوص وحالات كل نظرية
علمية نكون وضعنا قاعدة علمية لتفسير النصوص الشرعية ومدى الاطمئنان إلى النظرية
العلمية وبهذا نكون قد أحكمنا السياج عن المبادرات في الجزم والتفسير المرجل الذي
يحدث آثاراً سيئة في الإيمان بالعقيدة . وقد اجتهدت في استخلاص هذه القاعدة من طبيعة
القرآن ومن القواعد العامة في أصول التفسير والتأويل وبحوري الذي أدور حوله إيماني
العميق الوثيق بالله وكتبه ورسله وأن الله لا يقول إلا الحق فلتنتقن : أن هذا نص ثابت
عن الشارح ولنتيقن أن هذا مراد الشارح من هذا النص فإذا صح هذان الأمران فالنص
هو المتبع لأنه الحق والحق أحق أن يتبع .

وقد كتبت هذا بمناسبة ما توارثت به الأنبياء العالمية عن وصول أبولو (١٦) إلى القمر
فهرعت إلى نصوص القرآن التي نفي بها بعض علمائنا هذا النبأ وهرعت إلى نصوص
القرآن الأخرى التي أثبت بها بعض علمائنا هذا النبأ أيضاً فدرستها واستجليتها
واجتهدت في تفهمها وثبتت في أمهات كتب التفسير ، فما كان فيها من حق وصراب فمن
الله وما كان فيها من خطأ فمني ومن الشيطان ، وأقول - كما قال سلفنا الصالح - آمنت
بكتاب الله على مراد الله وإليك هذه النصوص وأقاريل العلماء في تأويلها :

قال تعالى : « ولقد جعلنا في الساء بروجاً وزيناها للنظرين وحفظناها من كل
شيطان رجيم إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين » .

وبهذه الآية استدلل شيخنا محمد الأمين الشنيطي على أن أصحاب الآثار الصناعية
لا يصلون إلى القمر وسيرجعون خاسئين أذلاء عاجزين ودليل فضيلته هذه الأمور :

وقصارى القول : أن النصوص لا تحيل وصولهم إلى القمر ولكنها تنفي نفوذهم من السماء .
أما النصوص التي استدلت بها بعض علمائنا على تأييد هذا البنا فكثيرة متكلفة . أوضحها آيتان : الأولى قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون » وليلهم من الآية أن القمر قريب من الأرض ليس في السماء وإنما هو منفصل عن الأرض . قال الأستاذ أحمد حسين المحامي (كوكب الإنسانية ص ٢٢ - ٢٣) : فالعلماء المحدثون متفقون على انفصال القمر عن الأرض حتى ليحددوا الموضع الذي انفصل منه القمر عن الأرض وهو هذه الفجوة الضخمة التي تؤلف المحيط الهادي (راجع مع الله في السماء للدكتور أحمد زكي ص ١٠٦ فما بعد ، وعجائب الأرض والسماء للدكتور الفندي ص ١٣٠) .

واقفت النص القرآني .

أما الآية الثانية : فهي قوله تعالى : (يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان قبائي آلاء ربكما تكذبان . يرسل عليكم شواط من نار ونحاس فلا تنتصران) ويعتبر الدكتور جمال الدين الفندي هذه الآية تنبؤاً بمحاولات البشر غزو الفضاء ويستبطن هذين الاستباطين :

أولاً : أن في هذه الآيات الكريكات إشارات واضحة إلى أن الإنسان سوف يستخدم سلطان العلم للتخلص من قبضة جذب الأرض وسائر أجرام السماء وعندها سوف يحاول السبح في الفضاء الخارجي .

ثانياً : عندما يسبح في الفضاء سيواجه أهوال الفضاء عملة قبل كل شيء في رياح

الشمس المحرقة والأشعة القاتلة للخلايا الحية التي على غرار الأشعة الكونية والأشعة فوق البنفسجية التي ترسلها الشمس ويعجز بها الفضاء الذي تسبح فيه الكواكب وهذه كلها إنما تمثل النار المحرقة التي لا دخان لها ولعل هذا هو المقصود من شواط من نار ونحاس . اهـ . (القرآن والعلم ص ٤٧ ، ٤٨ بتصرف وانظر أيضاً دليل المستفيد على كل مستحدث جديد لابن خلف ص ١٩٥ والقرآن والعلم الحديث لابراهيم عبد الباقي ص ٤٢٠ - ٤٢١) وأرى أن تأويلاته بعيدة جداً ولستعرض تأويل المفسرين لهذه الآية :

فالتأويل الأول : أن ذلك التحدي واقع يوم القيامة فلا يستطيع أحد من الانس والجن أن يفر من يوم الحساب ويؤيد هذا التأويل أمور :

فمعنى في ثلاثة أحوال - أي مع ثلاثة أحوال - قال القرطبي : إن جلة أهل اللغة فسروا البيت بهذا المعنى وعلى هذا فلا دلالة على نفي الوصول .

التأويل الثاني : أن المراد جعل نور القمر فيهن وهذا ما نفاه فضيلته ولكنه في الواقع هو التفسير الصحيح لأن التأويل هكذا : أو لم يرا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل فيهن أي وصير القمر نوراً فيهن .

وبهذا فلا دلالة في النص على أن القمر بعينه في إحدى السموات السبع ، وقد نقل هذا المعنى عن فلكي العرب وهذا قال عبدالله بن عمرو بن العاص : إن نور الشمس والقمر في السماء واستشهد بالآية (يراجع تفسير ابن جرير ج ٢٩ ص ٩٧) .

وهذا التأويل لا يخالف أن منصوبي جعل بمعنى واحد ولكن ليس من كل وجه . بل من وجه أن الله سبحانه وتعالى جعل قاعدة القمر للسماء أنه منور لها ، فالقمر هو النور والنور هو القمر من ناحية أن فائدته المنصوصة إنما هي في التوير ويدل على أن المجموع في السماء النور لا القمر بعينه أن جعل لما تعدت إلى مفعولين دل على أن عين القمر وهو المفعول الأول غير مقصود فهو غير منطوق .

التأويل الثالث : ما ذهب إليه فضيلته ، فصيح بهذه التأويلات : أن النص غير قطعي الدلالة ، أما قول شيخنا - حفظه الله (١) : ولا يجوز صرف القرآن عن معناه المتبادر إلا بدليل يجيب الرجوع إليه فالجواب عنه من وجهين :

أولها : أن المعنى المتبادر من النص هو تأويله بأن المجموع في السماء هو نور القمر .

وثانيهما : أن الاكتشاف العلمي وخاصة إذا كان من المحسوسات أقوى دليل لصرف اللفظ عن معناه المتبادر .

أما استدلال فضيلته بأن آية الفرقان نصت على أن في السماء ذات البروج قمراً منيراً وقد ثبت أنها محفوفة بالآية الأخرى فتقول : إنها غير قطعية الدلالة لأن السماء في هذا الموضوع وردت مفردة فتحصل على أنها مجرد العلو . وقد فسرت السماء بالعلو في عدة مواضع ولأن السماء المحفوفة غير القمر الذي يتور عليها وإذا صح العلم وبات محسوساً فإنه من أجود ما يرجح به أحد احتمالات النص وهذا يتضح أن النص على عدم نفوذهم من السماء قطعي الثبوت غير قطعي الدلالة ، فإذا صح الكشف العلمي صحت به الدلالة

(١) الآن نقول : رحمه الله .

السَّاءِ وَأَنَّهُمْ لَنْ يَنْفُذُوا إِلَّا بِسُلْطَانٍ وَهُوَ مَا يَأْتِي اللَّهُ لَهْمُ بِهِ مِنْ قُوَّةٍ وَيَبْنِيهِ إِلَّا أَنْتُمْ إِذَا حَاوَلُوا الْوُصُولَ إِلَى السَّاءِ رَمَوْا بِالشَّهْبِ كَمَا تَرْمِي الشَّيَاطِينُ .

وثالثها : أن قوله تعالى : (سَتَفْرَغُ لَكُمْ أَيْهَا الثَّقَلَانِ) لا يخص الآيات بالقيامة لأنه محتمل أن الله سيفرغ لإجابة من يسأله كل يوم أو أنه سيفرغ لهم في الحساب يوم القيامة وبهذا تكون الآية مستقلة ، ولا يلزم من كون هذه الآية في القيامة أن يكون ما بعدها فيها أيضاً (انظر تفسير الشوكاني لآية : « يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم » ج ١ ص ٧٢) .

ورابعها : أن قوله تعالى : (فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ) دليل على أن إرسال النحاس والشواط يكون يوم القيامة .

خامسها : أن هذه الآية ليست في معنى الآيات التي ذكرها الضحاك .
وسادسها : أن خير الضحاك موقوف عليه .

وسابعها : أن محاولة النفوذ ليست بمعنى محاولة الحرب الذي فسروا به الآية لأن في النفوذ معنى الإقدام والاستكشاف .

وثامنها : أنه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم مفهوم هذه الآية .
وتاسعها : أن القرآن لا تغنى عجائبه وفيه خير من قبلنا ومن بعدنا ، وحكم ما بيننا ومن بعدهما إخباره بغيبيات لم تقع ، أما الذين يقولون ليست هناك سموات سبع يرى دورها بالشهب وإنما هو فضاء وأفلاك فهولاء ضالون مصادمون لنص قطعي . قال تعالى : (له السموات السبع والأرض) وقال : (ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين) .

وقال : (فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل ساء أمرها) وقال : (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً) وقال : (وبنيينا فوقكم سبعا شدادا) .
والسموات أجسام لا مجرد سديم لأن الله جعلها سقفا محفوظا ولها أبواب ويطربها الله كطي السجل .

أولها : أن في الآية وصفاً للثقلين بأن الله سيفرغ لهم فيحاسبهم ويحازنهم بدليل السياق فقد قال تعالى قبل ذلك : (سَتَفْرَغُ لَكُمْ أَيْهَا الثَّقَلَانِ) وقد توارت النصوص وانعقد الإجماع على أن الحساب يوم القيامة .

وثانيها : أن هذه الآية تفسرها آيات أخرى كتقوله تعالى : (يقول الإنسان يومئذ أين المفر ، كلا لا وزر إلى ربك يومئذ المستقر) وتقوله تعالى : (والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة يتلها ويرفعهم ذلة ما لهم من الله من عاصم) وتقوله تعالى : (إني أخاف عليكم يوم التناد يوم تولون مدبرين) وتقوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفاً وحي) يومئذ يجهنم) وتقوله تعالى : (وانشقت السماء فهي يومئذ واهية والملك على أرجائها) فكل هذه الآيات حديث عن يوم القيامة .

قال الضحاك بن مزاحم : إذا كان يوم القيامة أمر الله الساء الدنيا فتشقت بأهلها ونزل من فيها من الملائكة فأحاطوا بالأرض ومن عليها ثم بالثانية ثم بالثالثة ثم بالرابعة ثم بالخامسة ثم بالسادسة ثم بالسابعة فصفوا صفاء دون صف ثم ينزل الملك الأعلى على مجيئه اليسرى جهنم فإذا رآها أهل الأرض فلا يأتون قطراً من أقطار الأرض إلا وجدوا سبعة صفوف من الملائكة فيرجعون إلى المكان الذي كانوا فيه ثم استدل بالآيات الاتفة المذكور ومن ضمنها هذه الآية .

وثالث تلك الأمور : أن قوله تعالى : (يرسل عليكم سواط من نار ونحاس) دليل على أن هذا الإرسال في يوم القيامة .
الثأويل الثاني : أن هذا التحدي واقع في الدنيا بمعنى أن الثقلين لا يستطيعون الحرب من الموت ولو نفذوا من أقطار السموات والأرض لكانوا في سلطان الله ولأخذهم بالموت .

الثأويل الثالث : أن الثقلين لا يعلمون ما في السموات والأرض إلا بسطان يعني بيته من الله وهذا تأويل ابن عباس .
قال أبو عبد الرحمن : شمة أمور لابد من فهمها :
أولها : أنه لا قرينة تخص الآية بالقيامة وهذا ما أيده كبير علماء الشام الشيخ جمال الدين القاسمي - تفسير ٥١٢٦/١٥ .
وثانيها : أن الآية مشفرة بأن هذا سيقع في الدنيا وأنها ستكون محاولة الصعود إلى

كلام الله لا يفسر بالكلمات

لا مرء أن في نصوص ديننا ما تفسيره وبيانه رهن الاحداث المنتظرة . ولهذا فجيولوجيو القرن العشرين سيفهمون من قوله تعالى :

« ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض » أكثر مما فهمه مفسرو القرآن الكريم القدماء !

ولست انكر ان تفسر الآيات الكونية من القرآن كما تفسر آيات الأحكام . لأننا معبدون بتلاوة كتاب ربنا وتدبره وفهمه والاجتهاد فيه . وأباهل على ان الأعجاز في القرآن الكريم لا ينتهى ما ظل تكليف الله لعباده قائما لكن من يعرض للتفسير بنظريات العلم « سواء أكان مؤمنا به يسعى لتوفيق ما بينه وبين العلم من أمثال جوهري طنطاوى وعبد الرزاق نوفل والدكتور جمال الدين الفندى ومصطفى محمود أم كان كافرا به يسعى لخلق جو التعارض بينه وبين العلم » : ان يتبين أولا مراد الله فلا يحكم بواقفته او مناقضته حتى يثبت له ببرهان قطعى ان ما فهمه من النص هو مراد قائله : وهذا الشرط قيد منطقي لمن يربط حقيقة ثم لا يعزى عن البال بعد ذلك أن مراد الله انما يفهم بفهم العرب له من لغتهم : بحقيقتها ، وبجاذزها ، وإيمانها لأنه نزل بلغتهم .

وعلى هذا فلا يجوز « بإطلاق » الاستهانة بتفسير الصحابة والتابعين ومن تلاهم ممن تخصصوا في اللغة وحمل الآثار .

وإذا ففهم « مراد الله تعالى » من النص لن نتوصل اليه الا بالغوص في اعماق العربية والالمام بدقائقها ، والتفطن لامارات السياق ، وما اصطلح عليه في عرف الشرح . والحقيقة الناصعة انه لا يتوقف فهم الآيات العلمية من القرآن على وجود دكثرة في الطب والتشريح والنبات والهندسة والذرة وشتى معارف الكون اذا لم يكونوا متمكنين في علم العربية واصول التفسير وانما يتوقف الفهم - بعد فساد الملكة - على وجود شيخ تبهر في لغة العرب وفهم الواقع التاريخي . وعرف مطلق « تفسير المأثور » ثم يأتي دور هؤلاء الدكثرة في تطبيق ما فهموه من نظريات العلم على ما فهمه أئمة التفسير . ان على هؤلاء الدكثرة ان يبينوا دلالة « النظرية العلمية » ولا يجوز لهم مطلقا ان يطبقوها على دلالة

وإذا كان العلم الحديث الآن يفتي السبع الطباقي فحجته أنه لم ير بالتسكوبات إلا النجوم والفضاء وهي حجة واهية تقوم على النفي وليس عدم العلم كالعلم بالعدم وليس ما شاهدوه بناف ما لم يشاهدوه وعلمهم وإن عظم قليل لأن ملكوت الله أوسع والله يقول :

(أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) .

والله المسؤول : أن يحفظ لنا ديننا وعقيدتنا وأن يجعلنا من الطائفة المنصورة التي لا يضرها من خذلها إلى يوم القيامة ، وبالله تعالى التوفيق وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين وسلم تسليما كثيرا .



تناولها احدى دلالات النص فتصبح مرجحة لتلك الدلالة .

وكل ما تعددت دلالاته من النصوص ، وتضاربت الأفهام في استكناه المراد منها وغلب بعضها على بعض في عصر او مصر : فلا مؤاخذة فيها الا على أفهامنا !

والذي بلوته من نصوص ديني ان العلم الحديث سيفهم من النص ما اختلف السلف في فهمه لتقوم الحجة من النص على من لم يدرك الرسول ﷺ ويشاهد معجزاته الكونية ! وهذه الحقائق الناصعة سأتناول كتيب « مصطفى محمود » : « محاولة لفهم عصرى للقرآن » الذي أثار ضجة كبرى في الأوساط الإسلامية مبتدئا بـ « قصة الخلق » (ص ٤١ - ٦٤) حيث قرر نظرية دارون واستدل لها على هذا النحو :

ركب « دارون » الباخرة في رحلة حول العالم يجمع العينات من البحر والبر ، ومن تحت الماء ومن فوقه ، فتجلت له هذه الملاحظات :

١ - ان الحياة تتلون وتتكيف مع البيئة فسهال الكهوف لا وظيفة عندها للبصر ولا للأولان ، لأنها تعيش في الظلام . بينما سهال البراري حادة للبصر وملونة وهكذا ! (في ص ٤٢ امثلة اخرى) ، انزل لعل اصل الحيوانات واحد ، ثم تباينت بتباين الظروف فالأرضيات طورت لنفسها أرجلا ، والبحريات تحولت أرجلها الى زعانف ، والجويات تحورت أطرافها الى أجنحة (ص ٤٢) .

٢ - كشف علم التشريح عن تشابه في بنية الحيوانات ، فالعبدان بلا أرجل ، ولكن أثبت علم التشريح ان له أرجلا ضامرة مخفية في هيكله العظمي وعدد اصابع اليد والقدم فينا خمس وفي الفيران خمس وفي السحالي وفي القرد خمس حتى الوطايط لها خمس اصابع ضامرة (ص ٤٣) .

٣ - بين علم التشريح ان في الميكمل العظمي للإنسان نفس فقرات الذيل التي في القرد (ص ٤٤) .

٤ - فقرات الرقبة في الإنسان عددها سبع ، وفي الزرافة برغم طول رقبتها ايضا سبع وفي القنفذ سبع (ص ٤٤) .

٥ - بين علم التشريح ان الجنين يمر في رحم امه وهو يتخلق على مراحل : في مرحلة يكون اشبه بسمكة وتكون له خياشيم وفي مرحلة اخرى ينمو له ذيل ثم يضم ، وفي مرحلة ثالثة يغطي بالشعر تماما كالقرد ثم يبدأ الشعر ينحسر عن جسمه تاركا مساحته

النص الا ان يكون قد استنبطها لم يختص بعلم التفسير ، او كانوا هم من التمكن في اصول هذا الفن بحيث يكونون مؤهلين للاستنباط وهذا بدعي في عصر براعي حرمة التخصص .

اذن لا بد من القطع على « مراد الله تعالى » قبل مقاربة النص بالنظرية ولا بد أن نطلب « فهم المراد » من المتخصصين في طلب تأويله .

وبعد تقرر هذا اقول « مرشدا لكل مؤمن بالقرآن ، محتجا على كل كافر به » : لا بد - من ناحية الحجة والبرهان - من تطبيق هذه القواعد عند عرض النظرية على دلالة النص :

١ - مراعاة أن منزل القرآن هو « خالق الحقيقة » وان رجال العلم يحاولون « اكتشاف الحقيقة » وبرهاني على ذلك : كل البراهين الدالة على وجود الله وعلى صحة النبوة وثبوتها .

وعلى هذا المبدأ فما كان قطعي الدلالة من القرآن على مراد الله فهو - في صحته - قطعي نهائي مطلق لأن خبر الله عن حقيقة خلقها هو لا بد إلا ان يكون كذلك ! واذن فمن الضروري - ولا بد ، وبيّنين - : ان معارضة من يكشف الحقيقة غير نهائية ولا مطلقة !

وهذا يجرب ، فأكثر نظريات العلم كانت حقا مطلقا ، ثم تقدم العلم خطوة فكانت باطلا مطلقا !

وهذا طبيعي في معرفة بشرية تترقى الى الكمال ولن تبلغه ، وتعرف اليوم ما كانت تجهله بالأمس ، وهكذا !

٢ - مراعاة ان نظريات العلم الحقيقية المطلقة الجازمة التي ظهرت في حيز المحسوس لا يمكن ابدا ان تعارض حقيقة النص النهائية المطلقة ، لأن الحق لا يعارض حقا مثله ، ولأن تصور هذه المعارضة يقضي الى تجهيل النص او تكذيبه ، وهما خلا نقض يتنزه عنها خالق الحقيقة وموجدها لبراهين مساقها في باب « الأسماء والصفات » من كتب العقائد وفي مثل هذا فضروري وبيّنين ولا بد : ان دلالة النص المطلق في حقيقته لا تعارض حقيقة العلم النهائية المطلقة !

٣ - مراعاة النصوص محتملة الدلالة - بحكم لغة العرب - لا تعتبر تفسيرا الأئمة لها نهائية ولا مطلقة واذا فلم يفرغ منها ، فاذا استجدت حقيقة علمية مجمع عليها وكانت

٣ - « ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين » .. نقل عن محمود طه في كتاب له بعنوان رسالة الصلاة قوله : انه الانبثاق من الطين درجة وخطوة من الاميبا الى الاسفنج الى الحيوانات الرخوية الى الحيوانات القشرية الى الفقريات الى الاسماك الى الزواحف الى الطيور الى الثدييات الى أعلى رتبة آدمية بفضل الله وهديه ، وارشاده (ص ٥٣) .

٤ - « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين » . التين ٤ - ٥ .. قال : « أى الى طين المستنقعات .. هذه المرة الى مجرد جرثومة في طين الأرض الى نقطة بدء اولى .. من الصفر » وكان على آدم أن يخرج من هذا التيه المادى في انبثاق متدرج عبر خمسة آلاف مليون سنة كما تقول لنا علوم البيولوجيا ، وعبر مراحل وطوار بدأت بالخلية الاولى والاميبا صعدا الى الاسفنج والرخويات والقشريات .. الخ .. في رحلة قاسية وعبر صراعات دامية مع بيئات متعددة تكافح فيها الحياة الوليدة بالمخالب والناجب (ص ٥٧) .

قال ابو عبد الرحمن : لو اردت التكيث لقلت كما قال الاستاذ العالم : مدد يا دكتور !! ولكن حديثي هنا في ثلاثة مقامات :

المقام الأول : تحرير مراد الله تعالى من هذه النصوص .

والمقام الثانى : استيفاء ادلة هذه النظرية واشتراطاتها .

والمقام الثالث : مناقشتها .

وقبل هذا كله اشير الى ان هذه النظرية - على افتراض ان دارون لم يعلن نظيتها - ليست من النظريات التى يجزى بها العلم لأن قطعات العلم اليوم فى المجريات . وكل نظريات « بدء الخلق » قد فانت الحس والمساهمة ، وابلغ برهان عقلى قوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » وصدق الله العظيم .

والآن نعرض لمناقشة بعض تكهينات الدكتور مصطفى محمود .

قال الدكتور مصطفى : (إن خلق الانسان تم على مراحل زمنية ، خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا .. الخ) والزمن بالمعنى الإلهي طويل جدا . (وإن يوما عند ربك كألف سنة عما تعدون) .. إن آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين بزماننا ، وأياما بزمن الله الأبدى (وقد خلقكم أطوارا) ، ومعناها (أنه كان

سبعة ، عند الرأس لقد فضح الجبين القصة وكشف لنا اصلنا الذى انحدرنا منه !! (ص ٤٤) .

٦ - بين علم التشريع ان عضلات آذاننا البشرية كانت تحرك آذان اجدادنا المميز !!! ولكنها تليفت وضمرت (ص ٤٤) .

٧ - كشفت الحفريات عن مجامع بشرية ذات شكل قردى فى الترسفال وبكين وجاوة ونياندرتال فى كهوف عثر بها على بقايا خشب متفحم فى مواقع تدل على ان اصحاب هذه الجمجم قد اكتشفوا النار واستخدموها منذ ملايين السنين (ص ٤٥) . أه .

هذا يجعل ما اقتضيه من نظرية « دارون » ولقد متج الناس الحديث عنها فلم يستغربوا سماعها ، وتندر بها علماء اوروبيون كبيرون ، ولنا نحس خطورة فى الأمر اذا كانت مجرد رأى لعالم اوروى ملحد ولكن ما يحتاج الى غريبة ونقاش علمى هادف هو مذهب الاستاذ مصطفى محمود فى ضغط دلالة النصوص على هذه النظرية فحملها على غير مراد الله منها ، او على ما لم يقطع البرهان بأن الشارح قاصد له ، ولم ينكر الاستاذ مصطفى من جوهر النظرية الا جحد دارون للبد الإلهية ، واليك سياقه للنصوص ووجه استنباطه منها :

١ - « واذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون » ..

الحجر ٢٨ » .. « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين » « الأعراف / ١١ » .

قال : « ان خلق الانسان تم على مراحل زمنية : خلقناكم .. ثم صورناكم .. ثم قلنا .. الى .. والزمن بالمعنى الإلهي طويل جدا » وإن يوما عند ربك كألف سنة عما تعدون » .. ان آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين بزماننا وأياما بزمن الله الأبدى : « وقد خلقكم أطوارا » ومعناها انه كان هناك قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء هو ذروة لها .. ويقول القرآن عن الله عز وجل : انه هو الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى » .. أى انه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها فى آدم . ا . هـ (ص ٥١ - ٥٢) .

٢ - « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحه الا أمثالكم » ..

« الانعام / ٣٨ » .. قال : هنا ربط القرآن بين جميع المخلوقات فى شبيجة عائلية واحدة .. أنها كلها أم أمثالكنا (ص ٥٢) .

ص ٣٠) والجمل (ج ٢ ص ١٢٤ - ١٢٥) غير هذين الوجهين أوجه ضعيفة .
 ودلينا على أنه خلقه أولا طينا غير مصور قوله تعالى : (خلق الانسان من طين) وقد قال هنا : (ولقد خلقناكم ..) فهذا خلق من طين ، ثم قال : ثم صورناكم ثم تفيد التراخي ، فدل على أن التصوير مرحلة ثانية .

قال سيد قطب ، رحمه الله : وقد تكونان مرتبتين في المنشأة لا مرحلتين ، فلا تكون ثم للترتيب الزمني . ولكنها للترقي المعنوي ، أي الترفي في الرتبة ، وليست تراخيا في الزمن ، لأن مجموع النصوص القرآنية في خلق آدم ترجح أن إعطاء آدم خصائص الإنسانية وطاقته المستقلة كان مصاحبا لخلقته (في ظلال القرآن ج ٨ ، ص ٣٠٨ ، ص ١٣٦ - ١٣٧) .

وتأويل قوله تعالى : (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون) أن الله سواء من طين من حمأ مسنون - أي متغير - حتى إذا صار ذلك الطين صلصالا - أي يصل إذا ضرب - كالنفخار نفخ فيه الروح .

وتأويل قوله تعالى : (وقد خلقكم أطوارا) : ما ورد في سورة المؤمنون (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا مضغة عظما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين) .

وإذ قد بينت تأويل الآيات فأحب أن أبين النقاط التي تحتاج إلى نقاش في عبارة مصطفى محمود الألفية الذكر وهي كما يلي :

(١) - أن آدم جاء عبر مراحل من التخلق فالنصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين برماننا وإياما بزمين الله الأبدى - .

(٢) - أن قبل آدم صورا وصنوها من الخلائق جاء هو ذروة لها .

(٣) - أن الله هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم .
 أ - مراحل خلق آدم : أما أن آدم جاء عبر مراحل من التخلق ، بنص الآية فصحح - إن صح أن ثم هنا للترتيب الزمني - وهذه هي المراحل ، طين غير مصور ، طين مصور .

نفخ الروح .
 وأما أن هذا التخلق استغرق ملايين السنين فمن باب الإخبار عن حادثة لم تشهدها فلا مجال لتصديقها إلا بطريق واحد من طرق المعرفة هو (الخبر) أي النص الصحيح

هناك قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء ذروة لها ، ويقول القرآن عن الله أنه هو (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) - أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم .. أه - (ص ٥٢ - ٥٣) .

قال أبو عبد الرحمن :
 معنى قوله تعالى : (ولقد خلقناكم ... إلخ) ولقد خلقنا أصلكم الذي نسلكم وكنتم من أبنائه ، فخلقنا له خلق لكم وتصويرنا له تصوير لكم ، ومعنى الخلق والتصوير : (أن الله خلق أبانا طينا غير مصور ثم صوره ، والدليل على أن المخلوق والمصور آدم وأن الخطاب لذريته أمور :

أولها : قوله تعالى : (ثم قنا للملائكة اسجدوا) فهذا العطف حدد المقصود .
 وثانيها : ما ذكره ابن جرير من اعتياد العرب خطاب الرجل بالافعال تضيفها إليه والمعنى في ذلك سلفه - (تفسير ابن جرير ج ٨ ، ص ١٢٧) .

قال القاضي عبد الجبار بن أحمد : « المراد خلقنا من هو أصلكم فذكر أولاده من حيث نفعوا عنه ، فالمراد خلق آدم كقوله تعالى لأهل الكسب : (وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم ..) والمراد آبائهم الذين أولادهم لم يحصلوا على هذا الوصف ..) أه - (تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٤٥) .

وقيل في تأويل هذه الآية ، ولقد خلقناكم في ظهر آدم ثم صورناكم حين أخذنا عليكم الميثاق ثم قنا للملائكة اسجدوا لآدم وأنتم في ظهره ، لأن الله قال في آية أخرى (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) وأيد هذا التأويل القرطبي ، ج ٧ ص ١٦٩) بآية : (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة ...) الآية .

واختار القرطبي - أن النطفة من كل الأناسي من طين .

قال أبو عبد الرحمن : (لفظة الإنسان) للجنس ، فيشمل آدم وغيره من ذريته - فلما قال تعالى : « من سلالة من طين » تعين من هذا الجنس شخص آدم ولما قال سبحانه :

(ثم جعلناه نطفة) تعين من هذا الجنس ذرية آدم ، هذا هو التأويل الظاهري الذي لا تكلف فيه ، واختيار أن كل نطفة من طين تأويل مخالف للحس ، وليس عليه نص قاطع ، والتأويل الظاهري لآية (هو الذي خلقكم من طين) أن المراد آدم وذريته ، لأن آدم استل من الطين ، ولأن ذريته نسل من خلق من الطين . (في الرازي ج ١٤

ومن ناحية ثانية فعلى فرض وجود خلائق قبل آدم لا يعني الارتباط بينها وبين خلق آدم إذ لا نص في ذلك وإنما النص على أن آدم خلق من طين . هذا هو النص النطعي الدلالة والاثبات .

ومعاذ الله أن يعارضه نص شرعي في قوته ، ومعاذ الله أن نلتمس له مصرفاً ولا شيء يعاومه . وعلى فرض أن قبل آدم خلائق فلا يجوز أن نقول : (جاء آدم ذروة لها في الاكتمال الخلقى بالنسبة لخلق آدم ، أو الاكتمال الخلقى بالنسبة لعامة الكون) إلا بعد صحة هذه الأمور :

أولاً : النص المحصل لليقين أو الظن الراجح على أن هناك خلقاً قبل آدم على وجه الأرض . وإنما استنبينا النص من طرق المعرفة لأنه الطريق للخبريات التي فانت الحس .

ثانياً : النص المحصل لليقين أو الظن الراجح عن كيفية ذلك الخلق ومدى اكتماله ، لأن معرفة أن آدم كان ذروة لا يحصل إلا بمقارنة ، فكيف يقارن معلوم بجهول ؟ ثالثاً : عدم وجود هاتين المعرفتين ولكن لابد من وجود خبر صحيح عن الله سبحانه أو عن رسوله ﷺ ، نص على أن آدم كان ذروة لخلق كان قبله ، وإن لم نعرف كيفية الخلق السابق . وإذا لم يصح شيء من ذلك فالقول بأن آدم ذروة الخلق قبله تقويل لله واقتراء عليه .

ج - مسيرة التطور :

قول الله تعالى (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) حق لا يرتاب فيه مسلم أما قول مصطفى محمود ص ٥٣ ، (أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم) فمساحة غير محققة ، لأن عندنا النص على أن آدم خلق من طين وعلى هذا نقول : (إن الله هدى مسيرة التطور من الطين حتى بلغت ذروتها في آدم) . وبايجاز فاية (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) لا تفيد شيئاً عن أصل الخلق ففرق بين الكلام عن أصل الشيء في جوهره وبين أحواله المعارضة . والكلام عن مسيرة الخلق فرع عن أصل الخلق .



من السنة أو الصريح من القرآن وليس فيما استشهد به مصطفى محمود ما يدل على أن الله خلق آدم في يوم يساوي ألف سنة مما تعد الخليفة ، واستشهاده بآية (وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون) الحج - ٤٧ وآية (تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة . المعارج - ٤) مردود بوجوده :

أولها : أن الآيتين ليستا نصاً في خلق آدم . ثانيها : أن التقدير فيها تقدير اعتباري بدليل السياق . قال تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده - وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون) . أي إن الله لا يجعل لهم بالعذاب ، وهو مع هذا لن يخلف وعده ، وليس إمهالهم ألف سنة - مثلاً - خلف لوعده ، لأن ألف سنة عند خلقه كيوم واحد عند الله ، ولهذا قال : (وكأي من قرية أمليت لها) وقد يكون الطول في يوم القيامة بمعنى أن شدة العذاب يوم القيامة يعدل في طوله ألف سنة .

وثالثها : على فرض أن كل يوم من الأيام الستة التي خلق الله فيها السموات والأرض يساوي كل يوم منها ألف سنة - وعلى هذا نص الإمام أحمد في الرد على الجهمية - فلا يعني هذا أن الله خلق آدم في يوم كامل مقداره ألف سنة . وإنما سياق الآية هكذا : ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا ، فأين في الآية أن هذا الخلق والتصوير والتسمية ، كان في يوم مقداره ألف سنة ؟ وهل يصح التحديد بساعة أو عام بدون النص في مثل هذه الأمور السمعية ؟

ب - ارتباط آدم بالخلق قبله : ليس في قوله تعالى : (وقد خلقكم أطواراً) دليل على أنه كانت قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء هو ذروة لها : لأن المراد في الآية ذرية آدم لا آدم نفسه ، وهذا هو السياق : (ما لكم لا ترجون لله وقاراً ، وقد خلقكم أطواراً) وآدم عليه السلام ممن يعظم الله حق عظمته .

وقد بين الله أطوار ذريته نقطة فمضعة .. إلخ كما في سورة المؤمنون . وليس في آية (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً) دليل على صنوف من الخلق قبل آدم أيضاً وعدم كون آدم شيئاً مذكوراً في ذلك المين لا يقتضي وجود غيره على الأرض من الخلائق والآية إنما نفت الأول ولم تثبت الثاني .

وعلى فرض صحة وجود خلائق عاقلة على الأرض قبل آدم فدليله من غير هذين النصين .

سيطرة الاسلام على الحكم

حكى أبو الحسن محمد بن يوسف العامري المتوفى سنة ٦٨١هـ في كتابه (الاعلام بتناقب الإسلام) شبهة انتشار الإسلام بالسيف ورد عليها ، وحكاها ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) ورد عليها ، وقال أبو العلاء المعري :

وهل أبيع نساء الروم عن عرض للمعرب إلا بأحكام النبوات
وبهذا تعرف أن هذه الفكرة أسبق من حملة الاستشراق ، ولكنها كانت مسيحية
المنبت ، ولقد بدت ظاهرة الانهزام في نفوس المفسرين في ظلال النهضة الحديثة ، ولهذا قال
(فييت) المدير السابق لدار الآثار العربية : (إن فكرة محمد عبده في قصر الحروب
الإسلامية على الدفاع فكرة عصرية تمثل تطورا في وجهة نظر المسلمين) (١).

ولقد انثالت المباحث الإسلامية من لدن محمد عبده تقرر أن حروب الرسول كانت
دفاعية ، واستكروها واقع التاريخ وقواطع الظواهر من النصوص لتقرير هذا الظن ، واتبه
عالمان فاضلان لها الإمامة بين شارحي وجهة النظر الإسلامية اليوم وهما : سيد قطب ، وأبو
الأعلى المودودي ، فقراراً خطأ هذا الظن ، بيد أنني رأيت استدلالاً للفرقيين في غير محل
النزاع ، فمن يقول إن الإسلام لم ينتشر بالسيف غير معارٍ بين المسائل الداخلة في محل
النزاع فهو مخطيء لأنه عمم الحكم المسالب على مجمل تختلف أفراد ، ومن قال : بل
انتشر بالسيف غير معارٍ بين تلك المسائل فهو مخطيء أيضاً لأنه عمم الحكم الموجب على
مختلف الأفراد ، وهذه الأفراد المتعددة ثلاث مسائل متغيرات ، فمسألة (سيطرة الإسلام
على الحكم بالسيف) هي غير مسألة (إرغام الناس على الإيمان بالسيف) . وهاتان
المسألتان غير مسألة (بواعث سيطرة الإسلام على الحكم) .

واليك التفصيل :

فأما مسألة سيطرة الإسلام على الحكم بالسيف فأقول : ظل رسول الله ﷺ ينافح

(١) الفكر الاسلامي والتطور لمحمد فتحي عثمان ص ٢٥٠ .

الأمر بالتبليغ فلا بد من التطبيق العملي ، وليس بصحيح فظ أن الإسلام يبيح السكرت على باطل أو على حكم جاهلي في الأرض إلا إذا كان المسلمون كلهم من الأشر ما يطبقون ، أو كان الدين خامد المجذرة في نفوسهم فهان عليهم وهانوا على الله ، وما شرع القتال وهو كره ولا حرم الفرار من الزحف أشد تحريم إلا لتكون أمة تملو ولا يعلى عليها . ولو كان صحيحا أن الجهاد ليجرد تبليغ الدعوة فقط لكان المسلمون يقبلون الجزية ويقيمون في كل بلد فتحوها دعاء وبشربين ويرتكبون حكمها لأهلها ، ولكن الواقع خلاف ذلك ، بل كانت الجزية الدينية الكاملة لحكم المسلمين .

تقدر على اجتهاده ، والجهاد لإحقاق الحق رتب حسب الطاقة أعلاها جهاد باليد ، فأني عيب يزوي وجوهنا عن مواجهة المستشرقين بالحق من ديننا ؟

الشبهة : ان المسلمين حكموا البلاد وفنوها بالسيف .

ونحن نقول : متى كان الحمل على الحق مثلية ؟ ومتى كان الناس كلهم على مستوى فهم الحق وقبوله مبرزين من الهوى إن لم يكن للحق سيف يحجبه ؟

إنما يعاب الإسلام في إيجابيته لو كان دعوة لجس أو لو كان لا يحمل كل مبادئ الخير من عدل ومساواة ونظام وازرع .

المنطق الصائب أن يقدر الناس أن هذا المبدأ حق ، ثم يتدبروا مدى الأضرار الناجمة من عدم تطبيقه ، وعلى قدر الضرر يكون مقدار الإيجاب في الحمل على الحق .

وبحمد الله أن التاريخ يحفظ لنا من سيرة الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر وصدر الإسلام ما يتوخ رؤوسنا من عدل ومساواة وحياة جادة .

وبعد فلا عيب على نصوص ديننا إلا أنها تأمر باجتهاد الحكم الجاهلي بالقروامة على الحق ، وهي مفخرة نحسبها بعين النظرة إذا ما أطل عليها الآخرون - علوا واستكبارا - بالنظر الأسود .

ومن يحاجنا نقول له : أيها الحق : أعدالة الإسلام ، أم كهانة شق وسطيح ، أم جبروت كسرى وقصر ؟

ونقول : السيف ضرورة حتمية لعارة الأرض : وميزان الحق والباطل في الدعوة التي شهرته .

بالحجة عن حقيقة الألوهية حتى لم يوجد من يدفع ببرهان ، وحقيقة الألوهية تعني أن الله وحده المدير لهذا الكون المتصرف فيه بره وبحره وأرضه وسامانه ونجومه وكواكبه وما ذرا فيه وما برأ ، فمن باب أولى من ناحية العدالة أن خالق هذا الوجود ومديره كونا هو الحق بتدبيره حكما بالتشريع والتنظيم .

ومن باب أولى - من ناحية البرهان - أن خالق هذا الوجود ومديره كونا هو الحق بتدبيره أيضا حكما بالتشريع والتنظيم ، لأن خالق الكون أعلم بما يصلحه .

ومن ناحية أخرى فتمه فارق (والله المثل الأعلى) بين الكامل الالهامي في علمه وقدرته وإحاطته وبين مخلوق محدود العمر ومحدود المكان في وسطه من هذه القشرة الأرضية مهما امتدت آفاقه في المعرفة فيعتبره السهو والنقص وحسب الذات وتوازع الهوى ، فأولها بالتشريع : خالق الكون المحيط به أم من لا يخلق ذبابا ، ولا يدرك عن نفسه الموت ، ولا يخلص له من حتميات القدر ؟ فإذا قد بدت هذه الحقيقة وبدت حقيقة أخرى لا ينكرها التاريخ ، وهي أنه لم يعاصر الإسلام نظام يوسف عليه ، وإذا قد بدا من نصوص ديننا أن الرسالة غير النبوة فيها الإيجاب والحمل على الحق ، وإذا كانت أمنا خير أمة أخرجت للناس قيادة وريادة : فلا بد لكل مسلم من أي جنس ومن أي بقعة أن تكون له القروامة على هذا الدين : والله قادر على نصر دينه ولو شاء لانتصر منهم ولكنه سبحانه أراد أن يبلونا إذا تقرر هذا كله فالحاكمة حق الله والمسلمون حملتها وسوقها ، ففرض ولابد أن يتزوعوها من الجاهلية بظلمة سيفوفهم وبآخر قطرة من دماهم .

فما الذي يحملنا على طمس هذه الحقيقة كما طمست اليهود آية الرجم من توراتها ؟ أفهان علينا ديننا الحق إشفاقا من المغالطات ؟ أم لأن واقعنا السياسي - معشر المسلمين في كل أرض - لا يسمح بكلمة حق ؟ وأيضا فالحقيقة هي الحقيقة لا يطمسها واقع الناس مهما كانت موارثها : وليس بصحيح على الإطلاق أن الرسول ﷺ ففتح مكة وقابل الروم وفتح أبو بكر وعمر - رضی الله عنهما - بلاد الروم والفرس دفاعا .

إن هذا تخوير للتاريخ واستخفاف بعقول الناس ، إن محمدا ﷺ نبي رسول أوحى الله إليه الشرع وأمر بتبليغه ، والتبليغ لا يكون إلا بحماية حرية الدعوة وهذا جانب من جوانب الجهاد .

والسيطرة على الحكم وسيلة من وسائل الحماية والرعاية لحرية الدعوة حتى لا يحول دونها الحكم الجاهلي وثرة للتبليغ ليرى قسطاس الله المستقيم قائما في أرض الله ، ومع

الفضل حيث ميزه الله

يرى يحيى بن معاذ : أن المؤمن في دنياه أسعد بطاعة الله من نعيم الله في الآخرة . قال - ساحه الله - (والله إنهم اليوم في قراطين الخدمة أحسن منهم غدا في غلائل النعمة) أه . وقد أيداه (ابو الوفاء بن عقيل) فقال : (وأنا أقول : الخدم أوجبت لهم مدحة الحق . والنعم أوجبت منة الحق .. وبين المدحة والمنة بون :

قال : فيهم على سبيل المدحة : (رجال صدقوا) .. (رجال لا تلهيهم) .. رجال (يحبون أن يتطهروا) .. (يوفون بالندر ويحافظون يوما) .. (سباهم في وجوههم من أثر السجود) .. (ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص) . هذا أنبل وأجل - في مسمع العقلاء المميزين - من أوصافهم باستيفاء اللذات . (وفاكهة ما يتخيرون) .. (ولم طير مما يشتهون) .. (وحور عين) .. (متكئين فيها على الأرائك) .. (ويطوف عليهم ولدان مخلدون) .. (بأكواب وأباريق وكأس من معين) .. لأن هذه أوصاف نعمة عليهم .. وتلك أوصاف خدمتهم له ، وأحسن حالتي العبيد حال الخدم وزي التبتل ، لا الاستناد والتعطيل .

لكن تجملت الجنة على الدنيا يعلم اليقين) . أه ..

(أنظر كتاب الفنون لأبي الوفاء بن عقيل الحنبلي ٥١٨/٢) .

قال أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري - رضي الله عنه - ، كلام ابن عقيل الحنبلي ويحيى بن معاذ المتصوف خارج عن كلام علماء المسلمين كله حتى ورعونة وإفتيات على الله لا يدل عليه شرع ولا نظر وإنما هو نسك الرياء وبطلان هذه البلاغم من وجوه : أولا : أن تسمية العباد بخدام الله تسمية مبتدعة وقولهم : (خادم الله مخدوم) من

كلام العوام .

وثانيهما : لو فرضنا أن هؤلاء الصوفية يعبدون الله كعبادة الأنبياء - إخلاصا وصوابا - وأنهم جربوا لذة العبادة وسعدوا بها لما جاز لهم أن يفضلوا لذة العبادة على لذة الثواب يوم القيامة لأنهم فضلوا ما جربوا على ما لم يجربوا ولأنهم حكموا للحاضر على الناظر . وهذا تخرص ونكهن لا يجوز وقد نهانا الله : أن نتقوما ليس لنا به علم .

وسابحها : وهو فارق دقيق : أن مدح الله لهم أشرف لهم لأنه مدح من الخالق العظيم للمخلوق الضعيف . ولكنهم أسعد بالنعيم : لأن الله جبل البشر على السعادة بجنة الله .. والدليل على الفرق بين السعادة والشرف : أن بعض معالي الأمور ثقيلة على النفوس رغم شرفها لا تخضع لها إلا بريضة ، وبعض الشهوات الدينية تأنس بها النفس .. ووجه الشاهد أن السعادة غير الشرف وكفى .

وثامنها : أن مدح الله للمؤمنين غير مجرد من المنة ، فمدح الله للمؤمنين يوم القيامة من كمال النعيم . وما مدح الله كافرا يعذب حتى يقال : إن مدح الله يهون عليه العذاب . وتأسعها : أن الاستهانة بجنة الخالق يوم القيامة قياسا على منة المخلوقين في الدنيا أشنع من قياس إبليس الذي فرق بين النار والطين . وأشنع من قياس الكفار الذين سوا بين البيع والربا . وكذلك حكم ابن عقيل الحنبلي على استيفاء اللذات في الآخرة ولا سند له إلا القياس على دناءة استيفاء اللذات في الدنيا .

وعاشرها : أن وصف ابن عقيل الحنبلي للذة الآخرة ونعيمها بالاستناد والتعطل : كلام شنيع تشعير منه الجلود .. وأشنع ما فيه : أن الله يسوقنا للنعيم ، ثم يقول أبو الوفاء - سألحه الله - هذا استناد وتعطل .



ومثل هذا الحاكم لا يجوز إلا بتوقيف من كلام الله أو كلام رسوله - ﷺ - ولكم حرص الصوفية (خذلهم الله) على إفساد الدين بالترهات والتلاعب بالقرآن ولقد حذرنا منهم أبو العلاء المغربي وهو شر منهم بقوله :

وكم من فقيهه خابسط في ضلالة وحجته فيها الكسباب المنزل وثالثها : أن ذوى الشموخ والأنفة والأرباب - في حياتنا الدنيا - يفضلون مدحة الخلق على منة الخلق ويقولون : التناء العاطر في مجلس عابر أفضل من المنة بالمال .. لأن المال فان والذكر باق . قال أبو عبد الرحمن : فهل نطبق هذه الظاهرة على مدحة الله ومنته . ونقول : نحن أسعد بمدحة الله العظيم من منته .

اللهم فاشهد أننا نبرأ إليك من هذا الحق . فبح الله مذهبا يحجر إلى هذه الرعونة . ورابعها : أن هؤلاء الصوفية المغفلين ينسون أو يتناسون : أن العابد إذا اعتدى فانغا يهتدى بجنة الله وإذا أسعد بالعبادة فانغا يسعد بجنة الله .. إن سعد بمدحة الله فانغا يسعد بجنته وإن أدخله الله الجنة فانغا يدخلها بجنة الله فهم في منة الله من فرغهم إلى قدمهم .

وخامسها : أن في تفضيلهم لذة العبادة على لذة الثواب رياء مبطن وكفرا مستترا .. ووجه ذلك :

أنهم شمعوا بعبادتهم وهوموا في الالتئاذ بها وهونوا من نعيم رب العالمين ليقولوا : عبادتنا عمل جبار فاذا مدحتنا يارب على عبادتنا فذلك أجل خطرا عندنا من جنتك التي تعدنا بها ، لأن العطاء في الدنيا ونحن منهم - يسعدون بالنساء ولا ينتظرون العطاء ..

قال أبو عبد الرحمن : أف . ثم أف . من هذا النش .. والله يا عباد الله لو أن أحدنا من أهل بيعة الرضوان ثم سمع نداء الله على أهل البيعة تعمر به المحاريب : لكانت سعادته بثناء الله بالمقدار الذي ينتظر به ثواب الله في الآخرة ، وأعلى درجات النعيم لذة النظر إلى وجهه الله الكريم . وقد أمرنا رسول الله في الدعاء ، بطلب هذه اللذة .

وسادسها : إن الله لم يكف بمدح المؤمنين ، ولم يقل لهم : مدحي لكم هو نهاية ثوابكم .. ولم يقل لهم : إن كل نعيم تنازلونه في الجنة فهو أقل من مدحي لكم . وإنما جعل ربنا الجنة لهم نتيجة مدحة لهم .. ومدح الله لهم إحسان منه وليس واجبا عليه .

المعجزة بين هيوم والعقل

المعجزة حدث يخرج على سنن العوائد ، ويخرق نوااميس الكون : كانشقاق القمر ، وحنين الجذع ، والاسراء والمعراج ، وتجمد البحر لبعبره موسى حتى إذا لم يبق إلا فرعون وجنوده أطلق عليهم .

والمعجزة الشرعية يراد بها البرهان على صدق الله فيما أخبر به ، أو صدق الرسول - ﷺ - فيما أخبر به عن ربه .

ولنلزم الحجة بالمعجزة بالنسبة لمن عاينوها لأنها دليل حسي ولنلزم من لم يعاينها ممن بلغته بتواتر الخبر الذي يحيل العقل كذبه .

وانحرف عن الجادة مذهب آمن بها ، ولكنه نفى خرقها لنوااميس الكون ، وأصحاب هذا المذهب يفسرون طير الأبايل بالجدري ويفسرون الاسراء والمعراج بما يراه النائم . ومذهب آخر أنكر المعجزة مطلقا .

ومن أعلام هذا المذهب ربيع فاسق من المعتزلة يسمى إبراهيم النظام كذب ربه جهارا وقال : والله ما نشق القمر ، وإنما ذلك يوم القيامة ، وقد تعامى هذا الرقيق عن سياق الآية الكريمة الدال على ان القمر انشق في الدنيا بدون أى احتمال آخر .

ومذهب ثالث قال : سيان إيماننا بالمعجزة أو كفرنا بها ، فلو آمننا بالمعجزة جدلا - ومن باب النزول في الحوار - لما كان إيماننا بوقوعها يلزمنا الايمان بما وردت لأجله ، أى أنها ليست بوهانا .

وهذا مذهب اختطه في الفلسفة الحديثة (ديفيد هيوم) أحد أئمة الحسبانية في نظرية المعرفة المعاصرة . قال (ديفيد هيوم) :

(لو حاول إنسان ما أن يقتنع بأن $5=2+2$ ما أقنعني حتى لو خرق سنن الكون بشئ المعجزات ، وقال (انتى أندش للمعجزة كأمر غريب ، ولكنها لا تقتنعني لأن أصدق بأن $5=2+2$ ، بل الحقيقة أن $2+2=4$) أه .

ثم جاء الأستاذ عباس محمود العقاد فأقر أن كلام الفيلسوف ديفيد هيوم فيه شئ من الوجيهة ولكن فيه كذلك شيئا من المغالطة .

وهذا الفرد في رأى الانجليز والأوروبيين عامة هو وليام شكسبير سيد الناطقين في وصف حالات النفوس وتحليل طابع الرجال والنساء والملوك والصعاليك والعقلاء والمجانين .

آية لم يوتها شاعر غيره ولم ينكرها عليه مدعى عظمة أو طامع في شهرة أو مكابر في فضيلة .

فهم هاهنا مفتقون لا يشذ عنهم في الرأي إلا أمثال الذين يشذون على الأنبياء والمرسلين . ومع هذا نحن لانسلم لشكسبير النبوة إذا ادعاها وتحدى الشعراء أن ينظموا مثل نظمه ويصفوا مثل وصفه فمعجزوا عن الاجابة وأقروا بالمعجز صاغرين .

ثم ختم العقاد هذين الشاهدين بقوله : (وقصارى القول : أن المعجزة النبوية يجب أن يثبت لها أمران : أنها معجزة من حسن ورجحان .. وأنها معجزة من قدرة الله وحده لآمن قدرة أحد سواه) أه .

(ساعات بين الكتب والناس ص ب ٢٤ - ٢٧) .

قال أبو عبد الرحمن : أما كلام ديفيد هيوم فليس فيه شيء من الوجاهة كما تفضل العقاد ، بل هو كله من باب المغالطة الغبية .

وأما مناقشة العقاد للفيلسوف هيوم فهي دون مستوى تفكيره بكثير ، بل هي مناقشة ساذجة لا تخلو من المغالطة .

قال أبو عبد الرحمن : وسأجلو اللبس عن كل ذلك بهذه العناصر التي تكون تصورا واضحا صحيحا متكاملا . فالعصر الأول : أن ديفيد هيوم قاس مع الفارق ، واستدل في غير محل النزاع . لأن $2+2=4$ حقيقة معروفة برهانها بدهتها .

أما المعجزة الثانية فلا تأتي إلا لتجعل الحق غير المعروف معروفا .
العنصر الثاني : أن الواقع أمران :

إما مشهور ندركه بحواسنا وخبرائنا كالمعد رقم ٤ وهو حاصل $2+2$ ، ومثل هذا لا ترد فيه المعجزة الشرعية إطلاقا ، لأن هيوم استعمل الدليل في غير محله .

فمثلا وجود الرمال دليل على شيء أو أشياء بلاريب .. ولكنه ليس دليلا على كل شيء .

فلو استدل مستدل بأن وجود الرمال يدل على أن $2+2=5$ ، أو أن $2+2=4$ لكان مغالطا رقيقا .

ولم يجدد العقاد هذه الوجاهة الواردة في كلام الفيلسوف ، أما المغالطة أيضا فلم يحددها ولكنه ناقشها بما موزره :

كل ما يطلب من النبي إذا ادعى أنه مرسل من عند الله أن يأتي بعمل لا تشك أنت في أنه عمل إلهي يعجز عنه البشر أجمعون .

فإذا قدر على ذلك الفعل فقد ألزمت المعجزة وقام لك بما هو حسبه من دليل قاطع للنسك والجدال ، ثم يجدد العقاد مفهوم المعجزة بقيد يضرب لها الأمثلة .

قال رحمه الله : (فينبغي للمعجزة أولا أن تحرق الحرق بقدرة غير قدرة الله . وينبغي لها ثانيا أن تمنع كل ريب في حدوث ذلك الحرق بقدرة غير قدرة الله .

ولا يكفي الاعجاز وحده دليلا على الرسالة الإلهية ، لأن الاعجاز قد يكون لغير براعة في الفعل المعجز وقد يكون لعمل من أعمال البشر التي لا بد فيها من رجحان واحد على الآخرين) أه .

وقد ضرب العقاد مثلا للاعجاز الذي قد يكون لغير براعة في الفعل المعجز بصرى يتجهى كتب لك سطرًا من خطه ثم طلب إليك أن تكتبه أنت بيدك كما كتبه هو غير مستعين برسم ولا تصوير فأنت لاحالة عاجز عن محاكاة ذلك الخط أتم محاكاة ، وغورك أيضا عاجزون عن اجابة ذلك التحدى الساذج الصغير .

فإذا تروى في دعوى الصبي إذا ادعى هو النبوة أو ماشاء له عقله الصباني المخدوع ؟

هذه محاكاة يعجز عنها أقدر القادرين في كتابة الخطوط لا لحسن رائع في الخط المحكى ، ولا لزيادة جهد الصنعة وطاقته التجويد .

ولكن لأن يد الصبي غير سائر الأيدي ومعرفته بالخط غير سائر المعارف فهو يكتب خطا لا يحكيه أحد ، ويقبل فعلا يعجز عنه الآخرون .

فهل ترى هذا الاعجاز عما تنهض به الحجة وتقول له العقول ؟ . أو هل أن مجرد المعجز هنا دليل على انتصار الصبي النادر وخذلان التقليدين العاجزين ؟

ثم ضرب العقاد مثلا لاعجاز قد يكون من أعمال البشر التي لا بد فيها من رجحان واحد على الآخرين بالسعر .. فالسعر مثلا سلبية يتشابه فيها الشعراء ولكنهم لا يبلغون ذروتها العالية جميعا ولا يرتفع إلى تلك الذروة إلا واحد فرد تنقطع دونه المنافسة ويحجم عنه الادعاء .

وثانيهما : نفى دعوى كتحدى من زعم أن القرآن كلام بشر أن يأتي بمثله .. ويراد بنفى هذه الدعوى إثبات غيرها .

فان عجز البشر عن الاتيان بمثل القرآن منها تخصصوا في البلاغة واللغة والعلوم ومنها استخدموا المخلوقات الأخرى كالجبن فقد بطلت دعوى أن القرآن كلام بشر وصحت دعوى أن القرآن ليس بكلام بشر . وشرط صحة هذا النوع من المعجزة أن يستحيل وجود الاثوزج .

فلو جاء شخص واحد من البشر بمثل هذا القرآن لبطل التحدى إذ ليس من الشرط أن يأتي كل فرد من البشر بمثل هذا القرآن .. وعلى ضوء هذا تناقش الشاهد الأول الذى أوردته العقاد عن قصة الصبي ، فانا أقول مع العقاد إن تحدى الصبي ليس حجة على نبوته ولكن من وجهة نظر غير التى ذكرها العقاد .

ثم إننى أختلف مع العقاد في تسمية هذا التحدى إعجازا لعدة أمور :
أولها : أن الكتاب الكبار الذين تحداهم الصبي بمحاكاة خطهم لا تغلو حالهم من أمرين :
فأما أن يكونوا قادرين على المحاكاة وفق الناموس والعادة لمحاكاة خط أى صبي ولكنهم فقدوا قدرتهم عن محاكاة خط هذا الصبي منذ أعلن الصبي تحديهم كما عجز اليهود عن تحدى الموت - وهم قادرون على ذلك - منذ باهاتهم رسول الله - ﷺ - فهذا هو الإعجاز الخارق لناموس البشر .

وليست قصة هذا الصبي من هذا الباب .
وأما أن يكونوا غير قادرين على محاكاة خط أى صبي وفق الناموس والعادة فيكونون عاجزين عن محاكاة خط ذلك الصبي وفق الناموس والعادة لا لخصيصة يتميز بها ذلك الصبي .
وثانيها : أن المعجزة لا تقبل الانعكاس في الدعوى .

فانشقاق القمر معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ولكن لو قدر المشركون على شق القمر لبطل الإعجاز .. وهكذا الصبي من الممكن أن يتحداه بمحاكاة خط صبي آخر أو محاكاة خط كبير متخصص فتكون معجزته دعوى بدعوى .
وثالثها : أن دعوى الصبي لا ترتبط بدعوى النبوة لأنه كتب سطرًا تعلمه وتهجاءه ، فهو باب من العلم اكتسابي .

وهكذا نقول عن المعجزة الشرعية : إنها دليل على شيء وهذا لا ينفي صحة قولنا إن استعمال المعجزة في هذه القضية المسماة مغالطة ، ذلك أن المعجزة ليست دليلا على كل شيء .

والواقع الآخر : واقع مغيب عن حواسنا ، ولم ترد المعجزة الشرعية قط إلا لأجل التصديق بهذا المغيب لأنها تكشف عن الظاهر المغيب بظاهر مشهود ياثله ليحصل الايمان بالغيب بطريق اللزوم العقلي .

فانشقاق القمر ظاهر محسوس يدل على واقع مغيب هو الايمان بقدرة الله .
العنصر الثالث : أن المعجزة الشرعية إنما تكون معجزة إذا انتطعت كل الاحتمالات لتفسيرها وتعليلها ولم يبق إلا احتمال واحد هو تفسيرها بقدرة الله وحده .
ولا حظ أولا أن الحقيقة القطعية هي الاحتمال الواحد المعين وهذا البرهان يسمى عند أهل الظاهر بالدليل ، ولا حظ ثانية أن كل قدرة هي قدرة الله ، ونحن نقول قدرة الله وحده فانما نستنتى القدرة على شيء جعل الله سبحانه وتعالى أسبابه بيد الخلق .

فلو أبرأ الله الأكهم على يد طبيب بأسباب طبية لما كان هذا إعجازا ، لأن قوانين الطب حسية يعرفها المختصون فهي أسباب حسية جعلها الله بيد البشر .
وقد أبرأ رسول الله عيسى بن مريم الأكهم والأبرص وليس له أدنى سبب حسى وإنما هي قدرة الله .

ولاحظ ثالثا : أنه يراعى في المعجزة ظرفها وحال مدعيها .. فمن الممكن أن يحين الجذع مع ساحر عرف أنه يستخدم أرواحا أرضية لها قدرة فوق قدرة البشر . وقد حن الجذع لرسول الله - ﷺ - بعد أن انقطع بالبرهان كل احتمال عن تعاطيه السحر فلم يبق إلا تعيين احتمال القدرة الإلهية .

وقد يحين الجذع هذا اليوم بوسيلة علمية وفق قوانين اكتشافها البشر فلا ينفي هذا أن حينين الجذع لرسول الله - ﷺ - معجزة شرعية ، لأنه ثبت بالبراهين من أمية رسول الله وتاريخ حياته أنه لم يكشف أى قانون علمى أو حسى بدراسة أو إجراء تجارب ، وإنما كان يأتي بحقائق جاهرة ليس فيها أدنى جهد بشرى .
العنصر الرابع : أن المعجزة الشرعية تأتى لغرضين :

أحدهما : إثبات دعوى كاختبار الرسول - ﷺ - بعبر قریش وبأوصاف المسجد الأقصى وهو لم يرحل قط لإثبات أنه أسرى به .

قال محمد بن عمر : والذي نفس أبى عبدالرحمن بن عقيل بيده ما هذا الكلام عما يليق بفكر يوصف بأنه مارد الفكر .

وما أسهل تنقض هذه الدعوى على الملحد فيقول : « ونحن لا نقبل أن تكون معجزة محمد بن عبدالله - ﷺ - معجزة إلهية خارقة للنواميس ، لأن الناس » إلخ كلام العقاد الذي قاله في رد دعوى شيكسبير المفترضة .

قال أبو عبدالرحمن : لا معنى لاشتراط الرجحان والتفوق في تعريف المعجزة ، فأى رجحان لحين الجذع مع رسول الله - ﷺ - وحينئذ مع غيره بطريقة علمية أو سحرية ؟ إنما السر الوحيد خرق الناموس المعتاد للبشر بقدرة الله وحده ، أما الاعجاز بالسحر أو العلم فأمر غير خارج عن الناموس والعادة .

والرسول - ﷺ - ليس ساحرا وليس عنده وسائل علمية حسية فلا تفسير لأعجازه إلا بقدرة الله .

والعنصر السابع : أن دعوى النبوة لا تتحقق إلا بمعجزة واحدة أو معجزتين لأن الأمر لو اقتصر على ذلك لكان مجالاً للمغالطة والدعوى .

فالكفار ردوا بعض المعجزات بدعوى السحر ولكن المعجزات تواترت عليهم بما لا يقدر عليه السحر لأن الشياطين الذين يلقون السحر تفوق قدرتهم قدرة البشر ، ولكن أين قدرتهم عن قدرة الله ؟ .

والكفار ردوا بعض المعجزات بأنها نقل من الأساطير ولكن المعجزات تواترت عليهم بما لم تق به الأساطير ، وبما هو صدق وحق ليس في الأساطير مثله .

وهكذا فكل معجزة بقدرة قوته ، ولكن البرهان الأكبر للقاطع مركب من جميع المعجزات .. والرجحان قد يوجد في أحد المعجزات كتفوق القرآن الكريم على كلام البشر .. ولكن الرجحان ليس مطردا ، فليس حينئذ جذع أرجح من حينئذ جذع ، ولا مباهلة أرجح من مباهلة .

وإذا الرجحان ليس مطردا فلا يصح تقييد مفهوم المعجزة به .
والله المستعان .



وإنما الاعجاز أن يأتي بعلم ثبت بالبراهين أنه لم يكتسبه وإنما ألقى عليه . وهذا يصدق على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي أتى بحقائق ماضية ومستأنفة وهو لم يقرأ في كتاب ولا يحسن الخط ولا تتلمذ في جامعة أو على يد صاحب علم ، ولم يتجاوز بيئته الأمية مدى الحياة .

والعنصر الخامس : أن استشهاده العقاد بالشعر وشيكسبير من أسخف الشواهد في هذا الباب لأن ملكة الشعر في ذاتها عادة في البشر وليست خرقا للعادة ، ولأن تفوق الشاعر وتفرده عادة في الأعيان والأمصار ، ليس خرقا للعادة ، ولأن تفرد الشخص من البشر بخصيصة خلقية أو خلقية أمر معتاد أيضا وليس تفرد شيكسبير بشاعريته بأشد بدهة من تفرد أى شخص بخصته ، ولأن تفرد الشاعر أمر يعلى ويفسر بالثقافة والموهبة من عقل وحس .. أما المعجزة فلا تفسر بغير قدرة الله ، لأن بواعثها وأسبابها لم تكن حسية مشهورة أو عادة بالوفة ، ولأن الإجماع على تفرد وتفوق شيكسبير إجماع نسبي قابل للنقض .. ولأن الأحكام في الشعر أحكام جمالية غير مطلقة والمعجزة حقيقة عقلية حسية مطلقة ، ولأنه لا ارتباط بين دعوى شيكسبير النبوة - وهى دعوى افتراضها العقاد - وبين دعوى تفوقه ، في الشعر لسبب وحيد هو أنه وجد شعراء كثيرين حصلت لهم موهبة الشعر دون دعوى النبوة .

أما ما أتى به النبى الأسمى - ﷺ - فلا تفسير له بغير صحة دعوى النبوة .
العنصر السادس : لم يعتبر العقاد رجحان كفة شيكسبير في الشعر إعجازا .

ثم اشترط لصحة المعجزة أن تكون راجحة ، وهذا تناقض شنيع بالرب ، ولقد حسب العقاد أنه تخلص من هذا التناقض بقوله :
« ونحن لا نقبل أن تكون معجزته إلهية خارقة للنواميس ، لأن الناس عاجزون عن مجاراته فيها ولأنه هو الفرد الذى اتفق له الرجحان على الشعراء كافة في المشرق والمغرب ، إذ لو لم يتفق له هو ذلك الرجحان لاتفق لسواه ، ثم لا يكون ذلك سوى إلا آدميا من الآدميين وإنسانا فانيا » .

فالعقاد نفى صفة الرجحان لمعجزة شيكسبير لأن هذا التفوق لو لم يحصل لشيكسبير لحصل لغيره ، ثم لا يعدو كونه إنسانا .

نحي رويداً أيتها الكافرة

فرحت بـ « أبعاد المعري » للكاتبة ثريا ملحم ، وقلت : هذا نفس جديد من نبات حواء لابد أن يكون فيه عواطف فكرية تخنو على شيخ المعرة لأنني أحسن الظن في عواطف هذا الجنس - لأنه جنس يظلمنا قبل النظام وبعد الانشاز ، فرأيت أن هذا الجنس الضعيف يقع في حباله الغرور والتغبرر معا .

ثمّة فصول ثرية تشكل نصف الكتاب والنصف الآخر مختارات من أبي العلاء . كل فصل تعنون له على أنه موسيقي وهو ثر رديء جداً لا أثر فيه لعقل أو جمال . أوردت أبيتاً لأبي العلاء في الطعن على أنبياء الله ورسله - عليهم أفضل الصلاة والسلام - ثم علقت بقلمها البليغ تقول ما موجزة : أن الأنبياء سبب شقائنا ، وأن زعائنهم ولي ، وأنهم عاجزون عن الوعظ الآن ، وأنهم غير صادقين ، وأن كل عقل نبي . لا إله إلا الله عدد خلقه وهداه وهداه كلمة كافرة كهاته الكلمات . لتعلم ثريا أن أبا العلاء تبرأ من هذه المفومات في آخر مؤلف كتبه وهو « ضوء السقط » .

فإذا كان أعشى المعرة إمامها فالعبرة بالخواتيم .

ولتعلم ثانياً : أن أبا العلاء المعري :

دو عبقرية لا يجحد .

وشهرة لا تستر .

اكتسب عبقريته من ذكائه وحفظه ورياضته .

واكتسب شهرته من عبقريته وشبهه وشذوذه .

وشهرته - في الأغلب - من شبه مجردة تماماً عن البرهان في نقد الأنبياء والأديان . ورغم أنها مجردة من البرهان إلا أنها شهرته ، لأنها أول نعمة ترون علنا في شرقنا المسلم ، وكل مستحدث مستعذب ، وإلا فإن هذه الشبه يقوى عليها الأطفال . والمفكر الحر - لا سيما في هذا العصر المنقف - يجب ألا يفرح بالدعوى المجردة ، وإنما العبرة بالبراهين .

ولولا الطفس ما وجدت الروح .
 ووجود الروح شاهد على الطفس .
 أنت يا ثريا تلجين عضلة من عضل الفكر البشرى لا تخل بالعواطف والانشاء
 والدعوى .
 أنت في عصر يحترم الفكر .. ولا فكر إلا ببرهان .



ويا ليت هذه الثريا البليغة نصرت دعاوى أبى العلاء بالأدلة لتكون حرة صادقة في
 إلحادهما .

ولتعلم هذه الثريا ثالثا : أن أقرب مرجع في التاريخ يشهد لنا بأن أسم الأرض - أيام
 الفترة - عاشت في أحلك وضع سبى حتى جاءت هداية الأنبياء .

ولتعلم رابعا : أن في القرن العشرين جاهليات أسوأ من الجاهليات السالفة ولن يهديها
 إلا الوحي .

ولتعلم خامسا : أن لصدق النبوة وثبوتها براهين حسية وعقلية .. والبرهان لا يرد
 بالدعوى .

ولتعلم أخيرا : أن العصر الحديث أبدى عظمة فكرية جبارة في معايير الأشياء
 الثلاثة :

المعقل - الأخلاق - الجمال .

فاتنظر ثريا - إن كانت أهلا لذلك - إلى موقع تعليقات الأنبياء من هذه القيم الثلاث .

أنت يا ثريا الملحس كفرت تقليدا .

وأنا ادعوك إلى الايمان نظرا واستدلالا .

قالوا لك : الدين روح لا طفس .. وقالوا لك - بعد هذا الكفر الذى تفوهت به - :

إنك أقرب إلى الله .

وقالوا لك : بعد فصل الدين عن الدولة : لم لا يزال الزواج والارث والأخلاق بيد

الدين ؟ ونحن أبناء القرن العشرين لماذا لا نحكم العقل ؟

ولقد فأنك : أن الذى خلق القرن العشرين هو الذى خلق الكون قبل القرون .

وفأنك أن الذى أنزل الدين وحكم به هو الذى خلق هذه الأجيال .

وفأنك أن الذى أنزل الشرع هو الذى خلق العقل والعلم والمضارات .

وفأنك أن العقل يبدع ويخترع في المحدود المقيد بحس البشر وأعارهم وأنه في

اللا محدود لا يخلق ولا يبدع ولكن يفهم ويلتزم . ويستضيء بهداية خالق العقول .

ودين الله ليس طقسا ولا روحا .

ولكنه طقس وروح .

طقس ليلو الله إيماننا .

وروح لنتنفع به .

فلسفة المساواة

المساواة واللافرق قد قلنا :

إنها من أبواق الدعاية . وعادة الدعاية أن تشوبها المغالطة ، والمساواة حمار لم ينهض بقائمة « لينين » التي يزعم أنها مديدة ولهذا نقول : ليس كل مساواة خيرة وليست كل مساواة منطقية ومعقولة ، بل قد تكون المساواة شرا وحيفا .

ولجلاء هذه الحقيقة أقول :

إن المساواة تتعلق بناحيتين :

أولاهما : المساواة في المواهب والخصائص والليول والاستعدادات ، وتطلب تحقيق هذه الغاية من جانب المخلوق :

إما عبت وإما دخل لأن الله لم يسو بين الخلق فجعل فيهم الأعلى وجعل فيهم الأدنى وجعل فيهم العملاق ، وجعل فيهم الكسبح .

وخالق الخلق أعلم بالحكمة من وراء ذلك .

وأخراهما : المساواة في ثار المواهب والخصائص التكوينية ، والمساواة ثم هي الحيف والظلم فمن الحيف أن نسوى بين الموهوب وبين الذي يقبل التلقين في الأجر أو الجزاء ، أو التقدير ، وإنما نسوى بين من تساوت أفعالهم وتضحياتهم فهذا هو المنطق العادل وهو قسطاس الله المستقيم فينا ينطوق سورة الزلزلة .



لا وزن للحرية

لا أعنى بهذه التى لا وزن لها « حرية الوطن » من نير الاستعمار ، فهذه لا تقولها إلا سافر العمالة أو المتنكر لأمته ووطنه ودينه الذى يأبى أن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل ، ولا يرضى لأهله إلا أن يكونوا نظارة على نظام الأرض يزنون بالتقسّاس المستقيم .

وإنما أعنى ما صاحب هذه النهضة الحديثة في محيطنا العربى من اللفظ الكثير بالحرية ومن شعوبة الأبالسة بها على المغربين عقولهم أو الذين حظهم من النظر والعلم قليل . وكانت أقصى آماني أهل هذه النهضة ومرجحة لا تجاهاتهم في وزن الأعمال ولا أدرى لماذا يعطى الناس الحرية كل هذه الاعتبار ؟ فمن كان ذا دين فهل وجد في نصوص دينه هذا الاعتبار للحرية من حيث أنها حرية فحسب ، ومن كان « عقلياً » من أهل النظر والاستدلال فهل وجد في صحيح النظر وبدائه العقل وموجباته شيئاً من هذا ؟ وهل ثمة وجود في الواقع للحرية ؟ .

وهل هى جائزة أو مطلوبة على الإطلاق ؟ وما قيل منها من غير إطلاق : فهل هو لذاتها أى لكونها حرية أم لاعتبار آخر ؟ وإذا لم يكن إلا ما تنزلنا فيه من هذه الاستفهامات فلماذا يولع الوقوفون بما لا تدل عليه إثارة من علم أو نظر ؟ ولماذا لا تنكش الطاقات الفضولية في فلسفة الحرية وإحاطتها بهالة من البهرج ؟ ولماذا يوجد لها مما كسون في سوق السياسة أو قل الأبالسة المشعوذين ؟ إن لجهنم دعاء على مجامع السبيل ومفترقاتها ، وأولئك الدعاة من بنى جلدتنا ولكتهم عبه على كفاحنا .

لا وزن للحرية لذاتها

قال أبو عبد الرحمن : والحرية على ما نرى قالب للخير والشر ، حكمها حكم مضمونها ، وإذا ذلك كذلك فقد صحح يقينا أن الحرية خير تارة وشر تارة ، فإن دعا الداعون إلى الحرية في أمر من الأمور اتجه النظر إلى ذلك الأمر لا إلى لفظة « حرية » إذ التحرر من الشر خير والتحرر من الخير شر ولم يرد اعتبار قالب الحرية مجزئاً عن النظر إلى ما فيه لا في قرآن ولا في سنة ولا في إجماع أهل دين أو نظر ولا في قياس صحيح ولا في رأى سديد

حساب ذلك والذين يتنادون بالتححرر من نظام قائم أو سلطة حاكمة أسيرون لرغائب أخرى وسياسات ثائية ، والذين يتنادون بحرية الصحافة والنشر مثيرون من شيء ويستبد بهم شيء آخر ، ولقد جرب الناس محاسن التححرر من الاستعمار ومن فساد النظام الاجتماعي والاداري فتلقفوها شعارا في كل شيء وهكذا ينصرف الناس بالافراط والتفريط اذا أخطأتهم خطة الاسلام التي هي مركز الدائرة بين خطوط متجاذبة ونقطة التوازن بين المتشادات ، ولقد قال الله عن أمة محمد (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وصفهم عمر بن عبد العزيز بأن من دوتهم مقصر ومن فوقهم محسر .

الحكم للمعاني لا للتقاليد :

وإذا لم تبهرنا شعوة الداعين إلى الحرية ، والذين يتنادون بها لا أخاطم يريدون الجمع بين المتناقضات ، فإن قالوا مثلا : نحن لا نضيق بالمسيحيين واليهود واليهوديين والشيوعيين في صعيد واحد ، فإنهم سيضيفون بن يخالف سياستهم أو مبادئهم ، وهذا شأن خصمهم أيضا فأى الفريقين أخطى بدعوى الحرية ؟

الدور السفسطي :

ولو سلم جيدا الحرية فستبعد تراخي ذوي المسؤولية عن الأيدي التي تناوش الحرية أو تريد اجتثاثها اعنى أنهم لن يعطوا الحرية في سبيل حمايتهم للحرية ، ويقابلهم من يقول : أنا حر في القضاء على حريتك هذه ، وهذا هو الدور السفسطي الذي يقف دونه النظر والاستدلال .

الحرية وتقيضها سببان في الاعتبار :-

وإن لا وزن للحرية في مجالات الترجيع فلا مزية لها على ما يقابلها من معنى الجبس والتقييد أو الأخذ على اليد وليس مجال الترجيع في الحرية أو تقييدها وإنما الترجيع في مصادر المعرفة وأداة السمع والمحسوسات النفسية والعقلية والبراهين النظرية فقد تكون الحرية أولى مرة وغيرها أولى مرة أخرى ، وهذا ما نصب أن نقول كلمة فيه .

على المحاك :

ويبدو لنا بما مضى من صحة وجود الحرية في الواقع أو عدمه : أن الحرية قسبان : فأما

ونقول ولو أعطى الناس بدعوى الحرية بقالبها اللفظي لكان لكل إنسان حرية في أن يكون وقاحا وأن يكون معتديا على الاعراض والأموال والآنفس وعلى قوانين الأمة ونظم سياستها واجتماعها ، هذا لازم من ذلك الاطلاق ولا بد .

لا وجود للحرية في الواقع ولا مستند لوجود الحرية من الواقع ، فقد خبرنا كل القضايا التي نودى فيها بالحرية فوجدنا دعائها حبسى امور مضادة ، وما من متحرر من أمر إلا وهو حبسى أمر آخر مضاد ، وبعض المثيزين روحيا يقول تولفنا إلى الملاحدة : الدين دين الحرية : وقد أخطأوا ، فما في دين الله وزن للحرية والمسلم يجب أن يكون أسير النصوص وتعليقات الدين فإن تحرر منها كان مارقا عن الاسلام ، فإن تعللوا بأن الاسلام منع الكتائين الحرية في دينهم ومنع الناس الحرية في أموالهم وحرم الاعتداء على الغير في عرضه وماله .. الخ : قلنا ليست الحرية مرادة من الشارح لذاتها وما وضعت تكاليف الشريعة وحدودها وعقوباتها إلا لنحاشي الحرية ولا نجدها الا في المباحات ، والمباحات ليست من تكاليف الشريعة على أظهر أقوال الأصوليين والقضايا التي فهم منها الحرية لم تثبت لنا أن الحرية مرادة لذاتها ، خذ مثلا قوطم : الناس أحرار في أموالهم وممتلكاتهم كما تقتضيه الضرورة الشرعية ، فكان الاسلام لاحظ أهمية ضرورة الحرية : قلنا : نعم كان هذا ولكن فهم من الدين بالضرورة أن الناس ليسوا أحرارا في أموالهم وممتلكاتهم اذا تعدوا حدود وقود الدين ، فالمبدرون والسفهاء في تصرف أموالهم يؤخذ على أيديهم وبذل المال في الاثم لا يعطى فيه الاسلام الحرية والمراية لا تسوغها دعوى الحرية ، فالحرية لمراتات النصوص وبخاصة لا لأهواء الناس ورغائبتهم لا تعرف للحرية وجودا في الواقع غير هذا الوجود ولبينا على أنه ما من متحرر من قيد الا وهو أسير قيد آخر ما استقرأناه في أحداث كثيرة ، فأبو محمد بن حزم صاحب حرية في فكره وبفكره لا يقول بتقليد احد ، ولكنه في الحقيقة أسير الظواهر وأسير خطة في التصحيح والتفريع ، وأبو العلاء المعري الذي قالوا عنه : إنه حر في فكره واعتقاده أسير العاطفة في تحريم ذوات الأرواح وأسير عقله في رد النصوص والشرائع وأسير فلسفات آمن بها ، فما يتحرر من قيد شرعى أو عرفي إلا على حساب عاطفته وعقله وفلسفته الموروثة ، وكل مثله عن النظام وأبى الخليل والجاحظ وزعماء أهل الاعتزال والكلام وعن الفلاسفة من أمثال ابن رشد والرازي ، والذين يتنادون بالحرية اليوم من قيود الأخلاق والفضيلة مأسورون للاباحية والشهوة البهيمية فتقيد المبرعة على المريضة قلوبهم أشد من قيود العفة والخلق الرفيع ، فهم مضطرون إلى التححرر من هذا على

وإعطاء الدنيين حريتهم في الاعتقاد لا مشاحة فيه ، ولكن لذلك حدوده وقبوده المعروفة .
وغاية ما نقول : إنه ما من منصف يقدم حرية الآخرين على حماية نظامه أو معتقده فكيف
يسمح بها الاسلام وهو الحق الذي لا ريب فيه وما سواه الباطل الذي لا أظهر من
بطلانه ؟ ونقول أيضا : إن الاسلام لا يكره الناس على اعتناقه ، ولقد قال الله لرسوله
صلى الله عليه وسلم ، « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » ؟ ويقول : « فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر » . هذه حرية الاسلام في العقيدة ، ولكنه رغم ذلك لا يتيح
للملاحدة والمارقين أن يتقدوا دين الله أو تترك لهم حريتهم ليتقدوا أفعال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ، وأقواله أو يأتي آفك (كالتصبيص صاحب الأغلال والعالم ليس عقلا)
يطلب من الأمة أن يتسع صدرها ليقول : إن آية : (ما قطعتم من لينة) تحث على الفساد
وليقول إن القرآن متناقض وليقول : إن الدين أغلال تشدنا لعالم القبور ، ويتذرع بحرية
القول والاعتقاد والعمل وكان لا فهم للحرية إلا الانقلابات وترك الأمة هملا - ونقول :
شاهت وجوه المرتكسين المنتكسين ، ولعلها أن تسح الفرصة لنقول أكثر مما قلنا وبالله
التوفيق .



التي لا وجود لها فهي أن يكون شمة متحرر من شيء وغير حبيس لشيء آخر . أما التي لها
وجود ، وجودها دليل على العدالة فهي أن يكون للأمة أو يكون في تعاليم ذلك الدين
أو المبدأ أو النظام تقبل للنقد واستعداد للمناقشة والافتحاح بالحجة والبرهان ، وأن يكون
للمسؤول من حاكم وغيره قبول للحق بحيث يقول : ان رأيتم في اعوجاجا فتقومنى ، وبما
أظن أن صحابيا أو فردا من أفراد الرعية يعجز أن يقول لا بى بكر أو عمر - رضى الله
عنها - : الحق ها هنا ، ولكن ارادة الله ، اقتضت أن يكونا بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فردين في المثالية والاستقامة - رضى الله عنها وأرضاها - ولا يكون رفض الحرية
الا بكم الاقواء عن كلمة الحق ، فأما أن تخل الأمة أو السلطة الحاكمة بحماية معتقدها
لتنشئة لا يراد بها وجه الله ولا صلاح الأمة أو يكون غير ذى شغب وله حسن قصد الا
أنه ثبت عدم صلاحية دعوته في ذاتها . أو لأنه يترتب عليها من الضرر ضعفها فللمسؤول
أن يلجأ الى الافتحاح وحيث لا يجدى الافتحاح فله أن يقتل حرية القول والعمل ، ولا وجه
للتشهير بقتل الحريات والاستبداد ، فان من القواعد الشرعية التي يسلم بها جميع العقلاء
أن السلطة على قدر المسؤولية ، وحرية القول معروفة في الاسلام ويدل عليها قوله تعالى :
« وجادلهم بالتي هي أحسن » ، فحيث وجد الجدل وجدت حرية القول ، ولكن هذه
الحرية مسموح بها بقدر ما يتضح الحق فاذا رضح الحق واستوى المسلك فلا مجال للغط
وإنما تتحمل الأمة أو المسؤولون أثم ما يغطونه من حق ظاهر لا مسوغ لهم من دفعه ،
ونصيحتهم واجبة وحملهم على الحق حسب الاستطاعة محتتم مع تحاشي الفاسد اذا اربت
على الاستصلاح ، والذين يشقون عصا الطاعة في صغائر الأمور ولا يوالون مسؤوليتهم
بالمصارحة والنصيحة مفسدون وغير مصلحين ، وحرية القول في الاسلام لها قيود وحدود
بدليل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ، وهو افضل الخلق وأحبهم إلى الله لم يعطه الله حرية
القول إلا بحدودها وقبودها .

قال الله تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » ، فالهدف من الجدل تبين الحق
لا التشويش والتعويض ، وقال الله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا
الله عدوا » فمراعاة شعور الآخرين إذا أعطى القول حريته معتبرة في الدين ، فمن تكون
الدعوة إلى الله بسب آلهة المشركين وإن علم بالضرورة بطلانها ، وليس كل نقد له محله
وليس كل اعتراض يسمح له بالحرية ، وأقول - مرة ثانية - إن الحرية ليست إلا للنقد
الهادف البناء والحق الظاهر والاستصلاح المعقول الذى لا تعارضه مفسد أكثر منه .

فلسفة (مل) في الحركة

جون ستوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) فيلسوف انجليزي لم يتلق علمه في مدرسة او جامعة سوى فترة وجيزة التحق فيها بجامعة كمبريدج ، ولما تلقى تعليمه عن اييه الفيلسوف .

وهو باتفاق الاغلبية اكبر مفكر انجليزي في القرن التاسع عشر ، واعظم شيء في حياته انه استوعب العلم في وقت مبكر جدا ، ولهذا قيل : ان معارفه تكبر سنه بربع قرن . وجون ستوارت مل رائد الفلسفة التجريبية الحديثة التي قامت على انتقاض الفلسفة التجريبية القديمة التقليدية وكان رائدها دافيد هيوم . لم يتهن « مل » الفلسفة على انها لذة عقلية ولما احترفها اداة للمنفعة فقترب لغتها الى مدارك الناس .

خرج - بحكم تجربته - على فلسفة العقليين والمحدسين في القول بالافكار الاولية الخاصة المعاني الفطرية . وقال : كل معرفة عقلية تكتسب من التجربة الحسية وكان في هذا مقتنيا جون لوك ودافيد هيوم . وقال - ايضا - ان الاعمال العقلية مجرد حركات آلية مردوها الى تداعي المعاني وترابطها وعلامل في نزغته التجريبية فأخضع المعاني العقلية والمثالية لمناهج الدراسات العلمية التجريبية كالاخلاق والآداب والاقتصاد السياسي والقانون . ورد كل معرفة عقلية - يقال انها فطرية اولية - الى الاستقراء التجريبي .

قال ابو عبد الرحمن :

لست ارى صحة هذا الرأي لأن للروح استراقها كما ان العقل ملكة ذات وجود بالقوة لم تنهأ اعمالها الموجودة بالفعل الا وفق مبادئ فطرية اولية ادعها من خلق هذه الملكة ، وهذا منبثق من ايماننا بأن العقل خلق الله . ومن فيلسوف ملحد :

نحمد الله ان شيخنا الامام العبقري ابا محمد بن حزم قد برهن على هذه المبادئ في مقدمة كتابه الفصل قبل ان يولد ديكارت وكانت . وحسب بعض من كانت ثقافتهم غربية محضه ان مل رائد في هدم المنطق الارسطي لاسيا القياس المنطقي . وعذرهم انهم لم يقرأوا الرد على المناطقة للامام شيخ الاسلام ابن تيمية .

كانت المعجز خيرا وصوابا فالحرية بشرح لها ولكنها هي لا تشريع للناس ملؤها من المعطيات الذاتية .

فعل مفسفى الحريات - بعد هذا - ان يدركوا خداع هذه الحالة التى يحيطون بها كلمة الحرية وكأنها احدى القيم الثلاث التى يصاغ منها البراهين والمسوغات . انك قبل ان تقول انا حر فى فعل كذا يجب أن تثبت قبل ذلك بأنك محق وأن فعلك صواب . وقبل ان تقول انا حر فى بث هذا الرأي والدعوة اليه يجب ان تثبت بأن رأيك حق . اننا لا نطلب شيئا باسم الحرية وانما نطلب الشيء باسم الحق ، ثم نطالب بحرية الحق . لان الحرية ليست ذاتا معطى لذاتها .

٢ - الوجه الثانى : ان مفسفى الحريات يتكلمون عن الحرية وكأنها من حق الفرد يشرعها لنفسه ونحن نقول هنا : ليعلموا ان الحرية فى اطلاقها او فى كيفيتها او فى تحديد كميته ليست من حق الفرد لشيء واحد هو : ان الانسان لم يولد حرا وليس بحريته ان يوت أو لا يوت وليس بحريته ان يكون اقدر القادرين وعلم العالمين واحكم الحاكمين بل الانسان يولد ضعيف العلم والقدرة ثم يوت محدود القدرة والعلم معها بلغت قدراته وحكمته وعلمه . ولو كان الفرد يملك الحرية لكان عنده من كمال القدرة ما يملك به كمال الحرية - بحيث يسمح دلالة مستحيل وحتى من معجبات اللغات .

ولو كان الفرد يملك الحرية لكان المسيطر على مشاعره فيشتهي متى شاء ولا يشتهي متى شاء ولا يعطيه الضحك او الغضب او الفرح . ان الفرد لم يخلق نفسه ولم يخلق الكون ولم يملك من مقومات الحرية ما يملك به دفع الخسبات فى الكون والفكر والنفس . فهو لا يملك الحرية الا فى حدود استطاعته فى التفكير والتشريع والتصرف . اما التفكير فهو محكوم بقوانين الفكر الثلاثة : المبادئ الاولى وليس بوسع الفرد ان يقول الاستحالة والتناقض والدور والمصادرة وليس له ان يقيس مع الفارق . او يعصم الحكم على افراد متغايرة او يجازى فى الحكم بين افراد متساوية لان الفكر ليس حرا فى الخروج على قوانينه بحكم انه مفطور عليها محكوم بها .

واما التشريع فليس بحرية الافراد لانه لاجرية الا مع القدرة . والفرد - ولو عمر الدنيا - غير قادر على علم كامل لامتناه وحكمة لامتناهية بل اظهر معارفه ما خبره عن تجربة وهو غير قادر على تجريب كل شيء ومة حقائق لا تخضع لتجربة البشر . ان البشر لم يخلقوا الكون فيكونوا احرارا فى التشريع له .

وجون ستيوارت مل يوجب ان يكون الانسان حرا فى وجدانه وذوقه وفكره والتعبير عن رأيه . كما انه حر فى تصرفه وان كان هذا التصرف عن شهوة وعاطفة . وان فلسفة الحريات التى تبلورت فى اوربا اثرت تأثيرا مباشرا فى نظام الحكومات والبرلمانات والمجالس الانتخابية واتخاذ الصحافة منهجا للنقد وكانت ذات اثر فى قوانينهم الوضعية فى جميع الاحكام التى يبنونها على التراضى . وهذه الفلسفات مهدت للدعارة والسفور والانحلال فى اوربا وجاء قاسم امين صاحب دعوة تحرير المرأة ونفخ فى بوق مل صاحب دعوة استعباد النساء ولا ريب ان هذه الفلسفات افادت فى ارتفاع حاسة الذوق الخلقية المبنية على مراعاة مشاعر الآخرين ، وانك ل ترى الاوربى يمشى مترقفا على اطراف قدميه اذا دخل عرضا سينمائيا وانه ليحنى ظهره ورأسه اذا مر بالشاشة لانه ليس من حريته ان يتغصى متعة الآخرين . واننا لنرجع بعض محاسن الاخلاق فى الغرب الى جوانب الحرية المشروعة التى استعملوها .

ونرجع مساوئهم وفسادهم الى تخطى المعجز المشروعة وقد تفرع عن فلسفة الحرية مذاهب فى الآداب النظرية وفى السلوك . وما يسمى بالتمرد والرفض او التجاوز والتخطى عند الشباب من شعراء المقاومة من عرب بعثيين او شيوعيين او دروز انما تولد عن فلسفة كارل ماركس الدامية وعن فلسفات الحرية . ويلاحظ ان مل داعية للاستعمار - وان لم يرد ذلك - لان المستعمر الغاشم يتغص خيرات الشعوب ويتحكم فى مصيرها ويفسد اخلاقها بحجة حمايتها من نفسها ، والتقدم بها الى الحضارة .

قال ابو عبد الرحمن :

فى هذه الفلسفة جوانب من الخير والفكر المسلم يجد فيها اللقاء فى بعض النتائج ولكن الخلاف اعنى للاختلاف فى المقاصد اولا ثم للاختلاف فى التفاصيل ثانيا . ونحن نقصد فلسفته من تسعة وجوه على سبيل الاختصار :

١ - الوجه الاول : ان الحرية ليست قيمة منطقية او خلقية او جمالية فى ذاتها . وليست برهانا يستدل به وليست ذات معطى يبرهن به مالم تستند الى القيم والبراهين . فلو قال لك احدهم : انا حر فى فعل كذا .. لقلت : ما برهانك على انك حر ؟ لان الحرية ليست برهانا فى ذاتها . ولو قال لك احدهم : لا يمكن ان يكون زيد حاضرا او غائبا فى آن واحد لا طالبيه بالبرهان لان الثالث المرفوع حتمية فكرية لذاتها . لهذا نقول : ان الحرية ليست خيرا لذاتها وليست صوابا لذاتها ، وليست سرا او باطلا وتكون سرا وباطلا اذا

٥ - الوجه الخامس : ان اطلاق حرية الرأي والتصرف خطل في الفكر بل نقول : لا تخلو سلطة الحكومة او المجتمع او النظام من احد امرين :

احدهما : ان تكون اهدافها عن شهوة وهوى وليس غرضها الحق انما غرضها ان يقوم هذا النظام بحقه وباطله فمن الخطل مطالبتها بالحرية لانه لا حرية الا للحق وهي لا تريد سماعه .

وثانيهما : أن يكون هدفها الحق وهي تسعى إليه حثيثة ولا تفعل شيئا إلا معتقدة صحته فهي نفسها تفرض الحرية من غير أن تطلب منها ولكن بغير تصور مل لأنها لا تقول : قولوا ما شئتم وافعلوا ما شئتم لأن الكثرة ستقع في الخطأ للاختلاف في المراهب وقوة الإرادة .

وإنما تندب من يثملها عبقرية ونزاهة وتجرداً لتسمع من كل معترض وتناقشه فان اقتنعت بمقولاته جعلت له الحرية .. وإن لم تقتنع فواجب عليها أن تخفقه لأنها لو منحت الحرية لكانت تحكم بغير الحق الذي تعتقده ، وقد قلنا لا حرية إلا للحق وليس من الانصاف أن نتيح للفكر الحديث برأي معارض لأوساط العامة المتخلفة في مداركها ونحن قد ندبنا له من يفوقه عبقرية فبدد حجته وقهره بالبرهان إنما علينا أن نرقب مناظرة منتخبيها فلنرتهم بالتجرد والنزاهة ونمنعهم من المغالطة والمراغة ونحتكم إلى قوانين الفكر وهي قيمة بدحض المبطل .

٦ - الوجه السادس : أن مل الشرط للحرية أن لا يضرب الفرد بمصلحة المجتمع أو يقصر في واجبه نحوه وهذه نافذة على الحجز والقيود لا تنقف عند النهاية التي حددها مل لأنه عين هذا الشرط أقل من مقتضياته . إن الفرد الذي يرزى في نظام يبيع حرية الطرفين في تراضيهما يسعى إلى مجتمع يريد أن يحافظ على سلامة أعراقه ويسعى إلى مجتمع يحرق قانونه . وإن مصلحة المجتمع وواجبه على أفراد أن يسود نظامه وعرفه وسلامته .

٧ - الوجه السابع : أن الإنسان حر في قول ما يستطيعه وفعل ما يستطيعه ، ولكنه ليس معذوراً في كل هذه الحرية ، إنه غير معذور في قول ما لا ينبغي وفعل ما لا ينبغي وليست ميزة الإنسان في الحرية وإنما ميزته عندما يحقف عما لا ينبغي رغم حريته .

٨ - الوجه الثامن : أن المسوغات التي سوغ بها مل حرية التصرف والتفكير معقولة جداً ، ولكنها تتسحب على الحق الذي لا لبس فيه ، أما إذا ساد ما يعتقد أنه حق وصوت له أغلب المفكرين الذين تتكافأ مواهبهم وظل باب التصويت مفتوحاً : فلا معنى لحرية

ان الحرية للحق والحق لا ينقاد الا للقدرة الامتناهيية والعلم الامتناهي والحكمة الامتناهيية والكمال المطلق والفرد والبشر جميعهم لا يملكون الكمال في شيء من ذلك بل هم محدودون في قدراتهم وعلمهم ومواهبيهم ان الانسان حرقياً يقدر عليه عما هو مشروع له ما ندع له العقل بقوانينه من شرع وحس وتجربة واشراقة .

اذن فالحرية ليست من حق الفرد والمجتمع وإنما يمنحهم حرية بشرط من منحهم وجودهم بشرط ومواهبيهم بشرط ومعارفهم بشرط .

٣ - الوجه الثالث : ان الفرد يملك الحرية المطلقة لو كان الموجود الوحيد في هذا الكون لا يجد سوى ماسخر له وكان لا يجد البرهان على ان الله موجود وأنه اوحى اليها بتكليفات تحدد مسيرتنا وكان لم يوهب عقلاً ذا قوانين ثابتة يذره بالخطر في بعض مشاعره واقواله وافعاله ولكن الثابت حقاً عكس ذلك .

ان الكون يضح بوجودات ذات مشاعر وذات حق في الحياة والسعي والفرد لا يعيش دونها ولا يعيش على حسابها وإنما يعيش معها في موازنة واتزان فهو حر ليتكيف معها ولا حرية له غير ذلك .

وكل دليل نبرهن به على ان الله موجود وان العبد مكلف يعني : ان العبد حر في حدود ما يقضي به التكليف وجلال العقل - وهو نور الله للفطري - بأنه ان تورغه الحرية في

الروح .
ان الموجودات المتعارفة في هذا الكون تعنى التكيف مع الحياة وفق الناموس الشرعي والكوني وهذا خلاف الحرية .

٤ - الوجه الرابع : ان الحرية التي تفقد شروطها - وهي اكثر من اشتراط مل - تعنى الميوعة والسلبية فأى نظام سياسى او ادارى او اجتماعى يستطيع ان يعيش بقواعده اذا كان يجمع كل المتناقضات ولا تلتقى اهدافه على غرض واحد ؟ واذا فرض ذلك فهل يحضى المجتمع بأهدافه دون حرية في الاختيار بين كل المتناقضات مبدأ التصويت او غيره من المسلمات العقلية ؟

ان مل استثنى مصلحة المجتمع ولكن الحجز اكثر مما اشترطه . ان من يبداه الامر سيرى حقاً مالا يراه غيره ويسمع رأي غيره المعارض فلا هو يقتنع ولا غيره يقتنع . فهل يترك الحرية لغير ما يراه حقاً ثم يترك تعميم حق يجب ان يحمل عليه الناس لان الحق واجب الطاعة ؟

ومن هذا الوجه نصوص صحيحة الثبوت صريحة الدلالة تقول : إن الخلق عبد الله وهي عبودية لا نستطيع جردها لأن وجودنا منحة من الله ولنا نستطيع الفرار من ملكوت الله ولو طرنا بأجنحة إبليس مدى الدنيا كلها . بل ولدنا على رغما ونوت على رغما ولا نستطيع أن نخلف غيب الله فينا قيد أثلة . فليس لفرد منا أن يبيع لنفسه حرية لم ييحها له ربه وليس له أن يتخذ التراخي في تصرفاته مع الآخرين قانوناً لحيته ما لم يكن رضى الله فوق ذلك . وطلبنا لحرية لا ترعى رضى الله انعتاق من عبودية الله وعقل المفكر المسلم لا يقدر على ذلك لأن كل البراهين حوله تدل على أنه عبد الله والله خالقنا العليم بما يصلحنا لم يجعل عبوديتنا له جبرية تقضي على مواهبنا وإبداعنا . بل منحنا من حرية التصرف ما تقدر به على أداء واجبنا ومنحنا من حرية التفكير ما تقدر به على الاهتداء إلى الحق وجعل لنا من الاختيار في أمور ديننا ما يكفل لنا التضييق وترقي الخبرة وإعداد القوة .

وأعظم حرية في ديننا أن الإنسان ينوي ما شاء لا سلطان لأحد عليه ولكن الويل له إن اعتسف هذا الحق وعمل ما يهدي إليه العقل وأعظم شيء هدى إليه العقل وجود الله وكلامه وصدق شرعه .

ومادام الشرع - يحكم العقل - هو الصدق والعدل والحكمة فليكن مقتضاه هو البرهان الحق والله سبحانه حتم الحرية للحق فقال تعالى : « قل هاتوا برهانكم » وهذا يعني حرية الجدل ولو كان الحق في آراء الناس لكان إيمان كل فرد بما يراه معقولا ولكن جعل الله الحق في الشرع وجعل للعقل حق الفهم والتدبر ولم يجعل له حق الاقتراح والتشريع ، وإذا كان الحق في الشرع فإنه لن يكون نسيباً اعتبارياً حسبها يقول الحسبانون لأنه باعة مفهومة .

ووجدت مسائل شرعية في المسائل الفرعية دون الأصول تختلف وجوهها وكاملها وفق لغة العرب ، فهذه يكون الحق فيها اعتبارياً اجتهادياً والمفكر المسلم حر في اختيار ما يؤيده إليه اجتهاده إذا كان أهلاً للاجتهاد وكان يتحرى مراد الله ، وهذه المسائل الاجتهادية التي لا يتعين فيها الحق بجانب أحد يفتح فيها باب الشورى والترجيح ولن يده الأمر بعد الشورى أن يعزم الأمر ويكرمه فيرجع ما يراه بالنظر والترجيح بالأكثرية أو برأى الأثر والأمل والأعق ليصون الأمة عن المضاع والفرقة والنشاجر على جزئيات لم يتعين الحق فيها بجانب أحد .

رأي فانه إجماع الأغلبية المتكافئة مواهبهم لأنه لا إبداع ولا جديد وراء الحق .

٩ - من الحق أن يبدي الفرد ما يريد أو يعتقد بحرية كاملة لمن يكافئه في التفكير أو يريد عليه ولكن ليس من حقه أن يختار ما يريد لأن شدوده عن أغلبية تكافئه أقرب إلى الباطل وبدأ الأكثرية في التصويت قانون سنته فلسفة الحريات . أما الحق الذي يبيع للمسلم الفرد به وإن خالفه الناس فلم يكن وليد تفكيره قط وإنما هو حقيقة جاهرة من نص شرعى آمن تفكيره بصدق قائله .

هذه هي الوجوه التي تنقد بها فلسفة مل في الحرية وهو قد جاء على أصول القوم وتصوراتهم . أما الحرية التي تؤمن بها ويبرهن عليها فهي الحرية التي تشرحها في رحاب الفكر الاسلامي فان من أعظم العوامل لضلال الفكر البشري : أن بعض المفكرين لا يستكملون نتائج المسلمات الفكرية التي يؤمنون بها فيضربون مسائل الفكر بعضها ببعض ويستأنفون التفكير في معقولة فكرة كانت نتيجة لقاعدة عقلية مسلمة وإليك البيان :

تري بعض المؤمنين يؤمن بأن الله موجود وله الكمال المطلق في صدقه وعدله وحكمته وقدرته ... إلخ ، ويؤمن بأن محمداً ﷺ رسول صادق معصوم في تبليغه عن ربه ويؤمن بأن تعدد الزوجات شرع الله ، لأن النص به صحيح الدلالة والثبوت فالنتيجة أن خبر الصادق المعصوم معقول لأنه عن الله الكامل في علمه وحكمته . ولكنه يستأنف الدليل العقلي على عدالة ومعقولة هذا التشريع ويشير التذكروك والنسبه . فهذا هو التناقض كيف تؤمن بصدق من يبلغ عن الله ذي الكمال المطلق ثم تشكك في معقولة هذا الخبر ؟ إن استئناف التفكير في معقولة تعدد الزوجات تناقض لأن عقلك آمن بأن الله لا يقول إلا الحق والعدل والحكمة فلما جاءك الحق والعدل والحكمة شككت فيهن . ثم إن استئناف التفكير ضياع من ناحية ثانية لأنك لا تبرهن إلا عند الحاجة ولا حاجة ، ثم إن دور المفكر أن يفهم ويتلقى ويعلم أن ما يعارض نتائج المسلمات العقلية إنما هو شبهة أو مغالطة أو قصور في الفكر ، ومن هذا المنطق كان تصور المفكر المسلم للحرية ، إن المفكر المسلم اهتدى بعقله إلى أن الله موجود وله الكمال المطلق بأدلة عقلية كثيرة كبرهان العلية والعناية وآمن بأدلة عقلية وحسية بأن الكون وما فيه خلق الله وآمن بأدلة حسية وعقلية بأن الله رسلا وأن محمداً ﷺ خاتمهم الناسخ لسراهم ، وأنه صادق معصوم أوحى الله إليه بتكليفات للخلق هي الشريعة الإسلامية الفراء .

أكبر مشكلة الوجود وفننه العصر

الحرية غير تنهادى إليه الأعناق (ما وجد الاختلاف في الرأي) فان غلب رأي بقوة مادية أضحي هذا النمير حياضا : إما أن يقع به الأوام ، وإما أن تلفظ فيه الأنفس ، ولا خيار بين الأمرين (وإن تحملت النفوس الصادية الظما في لحظة ما) .

هذه مشكلة الوجود من فجره إلى غروبه ، وهي فتنة العصر المائلة لا تزال ولن تزال ما ظل الاختلاف موجودا ، ولا أظن الناس يتفقون إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وليس الطريف أن نلتبس هذه المشكلة ونراها رأي العين ، وإنما الطريف (أو إن شئت فقل الأهم) أن نواجه هذه المشكلة بشجاعة وقوة : أعني شجاعة الفكر بيقظته ودقه واطراده بحيث لا يقيس مع الفارق ، ولا يستدل في غير محل النزاع ولا يحيل بدليها ، ولا يتسامح بالاستحيالات ، هذه اشتراطات تقتضيها طبيعة الفكر الفطرية من أول تميزه ، ولهذا قال ديكارت إن العقل نور فطري .

وقبل أن ندرسها بشجاعة فكرية يجب أن نفهمها بأقسامها وغاياتها ، فالذي بلوته من واقعها المشهود ومن خلال فلسفتها في المذاهب الفكرية المعاصرة أن هناك حريتين : حرية أكثر إطلاقا ، وحرية مقيدة ، وكلا القسمين فيها الحرية القولية ، والحرية الفعلية ، فأما الحرية المطلقة فهي الإباحية التي تدعو الإنسان إلى أن يتمتع بأقواله وأعماله وأن يتمتع باختياره ، لا يراعي ضوابط الدين ، ولا حيز المبدأ ولا توارث الأعراف ، (غير أن لا يؤذي غيره) وهذه إحدى منازع الفلسفة الوجودية التي دخلتها أوروبا من أوسع أبوابها ، حتى أصبحت العلاقات الجنسية نزوا كنزوا البهائم بلا قيود ولا شروط ، شيوعية جنسية لم يعلم بها (موزك) .

وبلغت حرية الرأي المطلقة أن تعددت الأحزاب والطوائف والفلسفات في البلد الواحد (كل أمة تلحن أختها) فعمت الفوضى واختل النظام .

أما الحرية المقيدة فهي الخروج على مبدأ أو مذهب أو نظام معين قائم للتقييد بغيره ، وبلوت من نصوص ديني أن لا حرية في العمل بغير ما رسمته الشريعة ، شاهد ذلك حدود الله : من قتل وقطع ، وصلب ، ورجم ، وجلد ، وجبس ، وتغريب لا أستثني إلا حرية



هذه عبوديتنا لله لم تأخذ علينا لحظة واحدة من أمور دنيانا بل إن في سميئنا الدنيوي تعبداً لله إذا كان هدفنا الخير للبشرية . ولستأ نرى من مقومات الحضارة الغربية المادية في الاكتشاف والذرة والطب أي مقوم قام على انقراض حقيقة إسلامية وكان التحرر من هذه الحقيقة سلبا للحضارة . لم نر أن الإلحاد سنداً للعلم . ولم نر أن الإيمان بالدين الصحيح عائق للعلم ومن أي فعلية المثال ، جعلنا الله هداة مهتدين .

أما أن يراد إبداء الرأي المعارض والمحااجة فيه لا بصورة إعلامية تقسم المجتمع إلى أحزاب وطوائف يلعن بعضها بعضاً - ففرض إبدائه لمن يبدعهم مقاليد الأمور إبداء لا تعلم به العامة والسفهاء ، وفرض شرعاً وعقلاً الإصغاء إلى الرأي وحجته وانتداب العلماء والمفكرين ليناقدوا الموضوع ويدرسوه ويستفتوا فيه ذوي الاختصاص وأن تقنع جهة المعارضة بحجة منظمة لا عناد فيها ولا تسفط ولا مغالطة ، فإن التمس الحق بالباطل اجتهد - بالبناء للمجهول - غاية الاجتهاد باستفتاء ذوي الرأي والميل مع الحجة الالائحة ، وإذا لم تلح الحجة التمسست بجانب الكثرة ، أو بجانب من يفضل بعلمه وورعه وكثرة صوابه .

وإن عدم الإصغاء لمن يبدي معارضة أو بدلي بحجة هو المذموم ، ولقد رأينا عمر بن عبدالعزيز رحمه الله ينتدب للخوارج من يحاجهم ويقنعهم ثم لا يسمهم بأذى لجرد أنهم أبدوا وجهة نظرهم ، أما عدم الأخذ بوجهة النظر المطروحة فليس بشرط في حرية الرأي ، لأنه سمح به ، وليس من اللازم الأخذ به ، إذ لا يعمل إلا بما قامت حجته أو انعقد عليه رأي المؤمنين من العقلاء والعلماء والمختصين .

إن حرية الرأي تكون فوضى تبت في الناس عاصمتهم وخاصتهم لتكون فتنة ، حرية الرأي أن تسمع الكلمة بتلطف وستر ونية صالحة ، ودعها بالحجة والتثبت مع الاطمئنان منها كانت خطورتها ، ثم تطرح للدراسة والاجتهاد .

ونعرف أن مبعث حرية الرأي الإصلاح ، فالنكروا بجانب هذا ظاهرة أن الناس ليسوا كلهم على مستوى واحد من العقل والنقطة والمصانة والتقوى وحس الحق والاهتداء إليه . إن مقتضى الأمانة والدين والعقل - وهي مبعث الحرية - أن يجلس الناس لولااتهم ، ومعنى هذا الإخلاص المسارة بالنصيحة ، والتخول بالموعظة والصرامة في الحق ، وعدم اللباجة كما قال شوقي :

لك نصحي ولا عليك جدالي آفة النصيح أن يكون جدالا
أما الحرية في العمل ، فالفاصل فيها أن الحرية لذاتها ليست حقا ولا باطلا ولا خيرا ولا شرا ، وإنما هي قالب لديك ، فما كان شرا فالتحرر منه خير ، وما كان خيرا فالتحرر منه شر . جعلنا الله هداة مهتدين .

أهل الكتاب في أديانهم شريطة أن تكون الغلبة للإسلام ، وأن يدفعوا الجزية ، وأن يلتزموا الصغار وألا يشوا دعاية لدينهم ، وألا يدلوا دينهم بغير الإسلام .

أما حرية القول ، فاشهد شهادة ألقى الله بها غدا ، ولا أحول عنها أبداً أن الإسلام لم يستهن بهذا المبدأ ، ولم يتورط فيه .

أما أنه لم يستهن به ، فلأن الله قال « وجادلهم بالتي هي أحسن » ، ولا جدال إذا لم تكن للكلمة حريتها .

وقال سبحانه « وأمرهم شورى بينهم » ، ولا يكون الأمر شورى إلا في أجواء الحرية ، وقال سبحانه « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، فطلب البرهان هو الحرية بكل جذورها .

وأما أنه لم يتورط فيها فلا أنه لم يرض بحوار الكلام لا له ولا عليه :
فمن سب الرسول ﷺ يقتل ، والمترد يقتل ، ومن تنقص الدين أو اتهمه فادنى حد له التعزير ، كذلك المسلمون ليست لهم حرية بأن يسبوا آلهة الشركين . قال تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) ، وليس لهم أن يفحشوا في جدهم (وجادلهم بالتي هي أحسن) .

وحقي على من يطالع على كلمتي هذه ممن يعمل على شنأنا ، أولا يرضيه مذهبي في الحياة ، أو يرمني بضيق في الأفق ، أو يتعفن في التفكير ، أو يرثاة في الميكل والمظهر أن يطوي هذه الأمور في جناحه ويحكم معي إلى حجة العقل وقوده التي منح إياها فطرة وخلقه ، لأنه الحظ المشاع فينا (بني غبراء) ولأنه أعدل قسم الله ، فاني في هذه المعجالة طارح أمرا يفرضه العقل والواقع ، ولا أخال أن مفكرا منها كان مذهبه يعارضني فيه ، فأقول :

إن أي مجتمع يدين بمكرة ويؤمن بها يرى - ولا بد - أن غيرها الباطل ، إذ الحق في جهة واحدة ، والمصيب واحد ، فلا تلومه إذا ضبط حرية الرأي في الأفكار المعارضة ، فقد يكون الرأي المعارض متطرفا يقلب المجتمع رأسا على عقب ويراد السباح به ليتغافل في عقول العامة والخاصة بشتى وسائل الإعلام ، وربما كان مبعثه صحة عاطفية متسرفة ، وربما فقد (بالبناء للمجهول) فيها حسن النية لاكتساب شهرة شعبية زائفة .

أفيسوخ لأصحاب مبدأ يرون أنه الحق الذي لا حق سواه ، أن يتركوه تعصف به وجهات النظر المختلفة ؟ وإن من يطلب هذا يشح به إذا حصل عليه .

معارلات أخرية

أمن مفكرون بقيمة الحد الأرسطي في تعريف الحرية فقال « برونسلاف مالنوفسكي » أحد علماء الاجتماع : (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يجد غاياته بالفكر وأن يحققها بالفعل وأن ينال حصيلة تحقيقها) .

وقال « لاسكي » الفيلسوف الإنجليزي : (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود التي تقيد قدرة الإنسان على تحقيق سعادته) .

وقال الفوضويون والوجوديون : (الحرية هي انعدام القيود) وقال نقيضهم في التطرف (الحرية هي الانسجام الكامل مع الدولة) . وجاء آخرون روماً بالحد الأرسطي عرض الحائط فبحسبها بحثا إيديولوجيا ولم يعرفوها ومن هؤلاء « جون ستيوارت » ، وعندى - وهو قاعدة لكل منهج في البحث - أن التقسيم مرحلة تسبق التعريف والتقسيم في بدايته لا يعطيك التصور ولكنه يسلمك في النهاية إلى صحة التصور بأوضح ملاحظه ، وإذن فالحرية حريتان :

انعدام القيود ، والمطالبة بهذا اللون ضرب من جنون الفلسفة البشرية وبالأخص فلسفة الوجوديين لأنه لا يملك الحرية من القيود إلا من خلق القيد ، والوجود البشري مكمل بالقيود في عقله وغرائزه ورغائبه ويحيطه الزماني والمكاني .

والقسم الثاني الحرية المقيدة ، وهي انعدام بعض القيود ، والحرية المقيدة حريتان حرية مقيدة توصف بالحق والصواب ، وحرية توصف بالخطأ والظلم ، ومن هذا التقسيم الأخير يجب أن يعلم المنادون بالحرية أن الحرية لا قيمة لها بذاتها وإنما قيمتها في مضمونها فالتحرر من الخير شر ، والتحرر من الشر خير .

ولسنا في مجال تحديد الأشياء التي توصف بأنها خير أو شر فكل مسألة في الوجود لم يفرغ منها منطق البشر ، وحسبنا في هذه العجالة أن نشير إلى إيديولوجية الحرية مع تباين المنطق والفلسفات والمبادئ فنقول : كل شعب - سواء أكان مسلماً أم مسيحيًا وثنيًا - إلخ ... - يرغب الحرية من المحيز التي تهبط مبادئه ويحد هذه المحيز في ثلاث قسم من الطغيان وهي :

عبيد الله

الناس كلهم - من أولهم إلى آخرهم عبيد الله رغبا عنهم - ولكن هؤلاء الناس على قسمين :

١ - عبيد الله طاعة ومحبة وتقرباً وعملاً واعتقاداً ، فهم عبيد الله اضطراراً واختياراً ، فاما الاضطرار فهو أنهم محكومون بسلطان الله الكوني أي بيد الله أركانهم وأجالهم وحظوظهم وصحتهم ومرضهم ، وهذا ما يسمى (عبودية الروبية) ، وأما الاختيار فهو أنهم محكومون بسلطان الله الشرعي ، ويبداهم وبحريتهم أن يعصوا شرع ربهم ولا يطيعوه . ولكنهم عبيد شرع الله يتقادون له بحبة لله ، وخوفاً منه وثقة فيه جل جلاله ، وهذا يسمى (عبودية الطاعة أو عبودية الألوهية) .

وهؤلاء شرفهم الله بإضافتهم إليه : يا عبادي ، وعباد الرحمن ، عبد الله .. عبدنا .
٢ - عبيد الله قهراً وإذلالاً ، وهم الكفار ، إنهم عبيد الله لأنهم محكومون بسلطان الله الكوني ، وليسوا عبيد الله شرعاً ، لأنهم عاصون له . وإضافتهم إلى لفظ الجلالة ليست إضافة تشريف بل إضافة ملك .. تقول عبيد الله ، كما تقول ناقة الله .

ودعاة التمرد ، والرفض ، والتجاوز ، والتحدى ، - الذين أقاموا فلسفة غريبة هيبة المنزع ثم كان لهم قول في المقلدين العرب من رواد الأدب العربي الحديث ، هؤلاء أحرار بصفة أنهم فسقوا عن أمر ربهم الشرعي ، ولكنهم عبيد الإذلال والقهر .

أي عبيد الله كونا محكومون في حركاتهم وسكناتهم بعلم الله وإرادته وقدرته ... إلخ .
أما عبيد الله شرعاً فقد رحمتهم ربهم بأن جعل تكليفهم مروهناً بقدرتهم واستطاعتهم وجعل أجرهم على قدر نصيبهم .



ظمان الدولة الذي يهبط الحرية السياسية ، وظمان الثروة الذي يهبط الحرية الاقتصادية ، وظمان العرف والمادة الذي يهبط الحرية الاجتماعية ، والمصلح الأيديولوجي يضع في برنامج إصلاحه هذه الفروض والتحليلات :

١ - مدى الفساد في هذه الجزر - من الناحية المثالية .
٢ - مدى الفساد في هذه الجزر - من الناحية الواقعية .

٣ - البديل الصحيح ويكون وفق درجات هكذا : (البديل الصحيح كذا) (فان لم يحصل هذا فبليه كذا .. إلخ) .

٤ - ثم التضحية لإحلال كل بديل صحيح .

٥ - معادلة رياضية تقبل أنصاف الملول بين الواقع السيء وبين البديل الصحيح - مع ثمن التضحية - . وهذه قاعدة جيدة في تفكير علماء المسلمين يسمونها (درة المفاصد بالمصالح) .

ومن أجرى هذه المعادلة وقارنها بواقع العالم فسيرى أن المثاليات لم تتحقق في أي رقعة من الأرض وإنما هو الرضى بأبدع ما في الإمكان .



مدرسة الإدارة

يروى عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال : « القدر سر الله فلا تكشفه » . ١ هـ .

وإذا صح أن القدر سر الله فبالبداهة نعرف أننا لن نستطيع كشفه لو أردنا . وكلمة علي هذه - إن صحت عنه - لا تلزمنا لأنها اجتهد منه - رضي الله عنه - ولا حجة في قول أحد دون الله ورسوله فإن وجدنا نصا صحيحا استنبطت منه هذه الكلمة انتقدنا لها . وعلى أي حال فهي كلمة اجتهد أريد بها منع الناس من الخوض في القضاء والقدر الذي بدد فكر المسلمين ودحا من الزمن .

والفكر المسلم اليوم يرى أن خوضه في هذه المسائل من باب جهاد القلم المقدس لأنه مدفوع على رغبته لكثرة الحيرة وتردها على الشقاء !

ولو أردنا أن نكون بعزل عن هذا الضرب من الحديث لما استطعنا فالأدب الحديث اليوم مقعّم بهذه الأشواك ، والأدب الحديث هو زاد شباب هذا الجيل في الأغلب والأعم فمدرسة السياب وشعر الشبيبة في العراق لون من الجبرية المشائمة التعيسة تغذي جبريتها بحيرة المهاجر الأمريكية وما سبقتها من فئات حائرة في ديوان الشعر العربي ، وقد انقلبت هذه الجبرية الكسولة إلى علمانية بغيضة في شعر المقاومة وفي شعر من يسمون بأهل الرافض والتخطي والتحدى ، وهذه المدرسة زيفت حقيقة الإنسان فأظهرته أكبر من حجمه وكأنه الحاكم بأمره في هذا الوجود !!

وتترك بين هذين الطرفين الذميين أصحاب اللذة الحسية وجماعة النواحي والمستعيرين والرومانسية وذلك بانتهاك اللذة مسارقة للأقدار أو الجبروح إلى أحلام مريضة تعني الفرار عن الأقدار أو أن شئت فقل : تعني الانتحار الفكري !!

فما بال هؤلاء - هداهم الله - على هذه المنوجات والبنيات ؟
إنهم يؤمنون بأن البشر مسيرون لا مخيرون . وهذا نجده بلغة المنطق في أبحاثهم وبلغة الأدب في رؤايتهم ومنتحلاتهم .

والزواوية الثالثة : أن فعل أبي جهل فعل أبي جهل نفسه لأن الله لم يكرهه على فعل الشر وإنما علم أنه سيفعل فعل أهل الشر .

ولا تناقض بين قولنا : إن فعل أبي جهل فعل الله وفعل أبي جهل نفسه في آن واحد .!!

لأن فعل أبي جهل للشر فعل له بالمطابقة ، وهو فعل لله بالتضمن لأن أسباب أبي جهل في فعل الشر أسباب خلقها الله فهو يبطش بيده التي خلقها الله ويفسق بجوارحه التي خلقها الله .

ورابع ما تجب ملاحظته :

أن حرية أبي جهل في فعل الشر خروج عن إرادة الله الشرعية ، ولكنها ليست خروجاً على إرادة الله الكونية الفعلية وليس ذلك من ناحية أن أبا جهل فعل ما أراد الله كوناً بل من ناحية أن الله لو أراد فعل الخير من أبي جهل لفعل أبو جهل الخير على رغبته .

وخامس ما تجب ملاحظته :

أنا حين تنفي فعل الله لشر أبي جهل فعلاً مطابقاً لا نكون بذلك نزعاً بأن أفعال البشر ليست من خلق الله لأمرين :

أولها : أن بعض أفعال البشر التي خلقها الله كانت من خلقه لأنها تمت بأسباب خلقها الله فيكون فعلاً لله بالتضمن .

وثانيها : أن الفعل المنسوب إلى أبي جهل نسب إليه بقدر ما أعطاه الله من حرية كونية في اختياره ما يشاء من الخير والشر فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، فالخير أو الشر فعل العبد لأنه المباشر له وهو فعل الله لأن الله أعطاه الحرية التي يتخير بها أي الطريقين ومنحه الأسباب التي يتوصل بها إلى أي الهدفين .

وسادس ما تجب ملاحظته :

أن الفائدة العملية من مسألة القضاء والقدر هي التكليف ، كيف يعاقب الله الناس على ذنوب تتعلق بعلم الله وإرادته وقدرته وفعله !!؟؟

قال أبو عبد الرحمن :

الأمر الأول أن كل شيء بعلم الله ولكن علم الله ليس هو فعله .

أو يؤمنون بأن البشر فاهرون مسيطرون بخيرون وهذا لم يكتبوه بلغة المنطق قط وفضلهم الله بيزة الحياة فاستحبوا من الفكر أن يسألوه كلمة في هذا المجال وإنما كتبوا بلغة الأديب والملاحظة والخيال كتبوا تحديات شبيهة بدلال الاطفال وتقدمهم . إنهم لا يقولون عن شرح الله المطوقون بقضائه .!

ولا أزعج لنفسي أن الكتابة في هذا الباب تستوفي في مقالة أو عجالة لأن مسألة القضاء والقدر قسم أكبر في فكرنا وتاريخنا وأعرف مؤلفات خاصة بهذا الباب لتقديم وعدين شرقيين وغربيين .

ولكن حسبي ثم أن أضع بعض المعالم ليهندي بها السيارة في مجاهل هباء . فأول ما تجب ملاحظته :

أن البشر عبيد الله محكومون بقضاء الله ليس لهم حرية مطلقاً في الخروج عن قضاء الله الكوني وكل فعل يصدر منهم - إن خيراً أو شراً - فهو بقضاء الله الكوني .

وثاني ما تجب ملاحظته :

أن قضاء الله الكوني على قسمين :

قضاء كوني يتعلق بفعل الله وينسب إليه .

وقضاء كوني يتعلق بعلم الله ولا تلازم بين الفعل والعلم فقد يفعل المرء ما لا يعلم وقد يعلم ما لم يفعل وفعل الله كله يعلم .

وثالث ما تجب ملاحظته :

أن الله يعلم أن أبا جهل سيعمل عمل أهل النار ويدخلها ولكن عمل أبي جهل جهل ماذا نسميه فعل الله أم فعل أبي جهل ؟

لقد تخرج جماعة من أهل السلف فقالوا :

لا ينسب فعل الشر إلى الله نادياً مع الله .

قال أبو عبد الرحمن :

نحن ننظر إلى فعل أبي جهل من عدة زوايا فنقول :

الزواوية الأولى : أن فعل أبي جهل تكوين من الله وفق قضاء الله العلمي .

الزواوية الثانية : أن فعل أبي جهل تكوين من الله وفق قضائه الفعلي من ناحية أن وجود أبي جهل فعل الله والله خالق الخلق وما فعلوا .

فعلمي بأن زيدا سيقتل في المعركة - لعل وأسباب تعطي نتائجها غالبا - لا يعني أنني قتلت زيدا والله المثل الأعلى !!

والأمر الثاني : أن الله لم يعاقب العصاة بذنوبهم إلا وفق ما أعطاهم من حرية يستطيعون بها اختيار فعل الخير ولهذا كان التكليف وفق القدرة والاستطاعة .

والأمر الثالث : أن فعل العاصي للشر وفق علم الله ولكنه ليس فعلا لله مباشرة لأن علم الله لا يعني فعله ، وليس هو وفق قدرة الله لأنه لا خيار مع قدرة الله ، وإنما كان من قدرة الله لأجل أن الله أعطى أبا جهل القدرة على فعل ما خير فيه ، وليس هو من إرادة الله الكونية لأن الله لو أراد كونا فعل الشر من زيد لما منحه الحرية والخيار .

وسابع ما تجب ملاحظته :

أن هناك حالات مستثنيات فالله يضل الكافر وذلك عقوبة على إصراره وتهدي المؤمنين جزاء له على إيمانه .



مع القصص

توطئة

منذ نشر « القصيمي » كتابه « العالم ليس عقلًا » يرهن فيه على أن إله المادة العمياء ثم اتبعه بخطاب مفتوح إلى المادة نشره في كتابه « كبرياء التاريخ في مازق » ثم أخذ يهدم أدلة الواجب الوجود بقدمة كتابه « هذا الكون ما ضميره » ويقول : إن هذه الأدلة وليدة التلقين والتقليد ، وهي لفنة إلحادية وردت في شعر أبي العلاء المعري :
في كل أمرك تقليد رضىت به حتى مقالك : ربي واحد أحد
منذ بدأ القصيمي يتابع نشر حوافاته :

أخذ شعوري يتكاثر بخطورة الأمر ، وأن عليَّ واجبًا دفاعيًا مقدسًا بقلمي وفكري .
لأنني شديد الإيمان بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات ميتة جاهلية » أو كما قال ، ورغم أنف أبي رية .

قال أبو عبد الرحمن : وإننا بعون الله غارزون جحفل الإلحاد في مجتمه ، وإننا بعون واهب العلم حازروهم بأفحاح السمسم !!

أما الشعور بخطورة الأمر فله دوافع هي :

أولاً : أن القصيمي خاض في موضوع تنكافأ أدلته عند قاصري النظر بين قائل الله بوجود وقائل الله غير موجود ، فأخذ ينصر الشق الإلحادي الأخير بقطعات سريعة من جدل الملاحدة والشكاك الغربيين إلا أنه لم يفتق فتقهم في عويصات المشاكل والمسائل . فهو غير أصيل في فكره ويرد دليل غيره ولا ينقض مقابله من دليل يكافؤه على أقل تقدير « فهو غير محقق أيضاً » .

فمن هاتين الناحيتين علينا واجب فرضته أمانة العلم والنقل .

ثانياً : أن قراء القصيمي والمعجبين به ليسوا علماء في الشريعة المحمدية فهم يجهلون حقيقة الدين إلا أنهم يعرفون الشبه المفضرة عليه ، الشبه فحسب .

فلا لوم عليهم إذا أعجبته أدلة غير القصيمي التي سرقتها القصيمي ! لأنهم لم يحيطوا بعد علما بالأدلة التي هي أكبر مكافأة ، وأشد أسرا ، وأنهض برهانا ، لم يحيطوا بها

إن واقعنا العملي لن يصلح حتى يقوم سلطان لا إله إلا الله وحتى تثبت حياتنا في كل مجاريها من كلمة لا إله إلا الله ، أن تكون سليمة من مرض النفاق الاجتماعي . واجب عليها أن تكون جديّة فإن كان ثقتها كالمخ في الطعام فذلك أحسن حالاً . وجمهوره مؤلفاتنا ليست من العلم النافع .

عجبا لهذا المعجز والانسار أينحسر تاريخنا العتيد عن تخاذلنا في العلم النظري ونحن لاشيء في الطبيعيات والكشوفات ؟!

إنها خيانة لمورث الأسلاف لا قينا عقوبتها في التبعة البغيضة وضياح الشخصية . وإن تقلد الضعيف للقوي سنة الله مطردة وإن كان ماضيه عتيدا .

رابعا : أن الرجعية التصلقت تهمتها بدينا بفعل أبواق الإلحاد فكان عزوف شبائنا إلى كتابات الملحدين ، إن دول الإلحاد تنظم حركات النشر والإعلام والمجلات والمؤلفات لتعصر الباطل فلماذا تنقص في الواجب ؟

لماذا نقول ولا نعمل إلا قليلا ؟

والصحافة اليوم وخريجيو كلية الشريعة وطلبة العلم ما هي تضحياتهم ؟

أنا لا أنكر : أن في بلادنا كتابا مجاهدين ، وأسأل الله أن يزيدهم ولكنني مطالبتهم بأمر :

أن يخلصوا النية لله ، ولا تكون تضحياتهم إملاء لرغبات سلطة أو لطمع مادي دون أن تكون طيات جوانحهم لله وحده .

ومطالبهم بنشدان الحق ، وأن لا يسوغوا خطأ أحب الناس إليهم أو أجل الناس خطرا عندهم بخصوص الدين فهذه - لعمر أبي عبد الرحمن - خطئة خشف بحق الله بها بني إسرائيل .

ومطالبهم بأن يكونوا متتبعين لا يتخرون من العلم شيئا وحذار حذار من تصرفات قيت علينا ديننا وتشتت بنا عدونا .

أما غير أولئك فقد آذونا بهذر الصحافة ولم يكن العلم النافع مادة صحفنا . وإنها - والله - خسارة أن تضيع عبرتنا الفكرية في ترجمية أبي نواس والرمزية في الأدب ولوحة ابن الرومي والغرب يسلط عظمته الفكرية في تجهيل عقائدنا ومبادئنا ونحن مشغولون بالفضول .

لأنها واردة في مصادر الشريعة وفي كتب عبقرى الإسلام الكبير أبي العباس ابن تيمية ، وهم الله حسبيهم يحقرون الدين في مصادره وموارده وإننا مناشدوهم باسم طلب الحقيقة التي لم يحبوها إلا بدعوة أبيهم الروحي - ديكارت - أن يتجردوا من الحقد على الدين في استباح حجته ، لأنهم في لحظة الحكم ، وإلا فهم غير متجردين للحق ، جاثرون في الحكم ! أولا ترى : أن الشرك ظلم عظيم ، لأنه جور في الحكم ؟!

قال أبو عبد الرحمن : وجزنا على أن القسيمي سطا على آراء غيره ، أقرب دليل لنا عليه : أن هذه كتب القسيمي لا ترى فيها ثبنا بالراجع لا في الحواشي ولا في مسرد خاص فليتوق أي متسرع اتهامنا بالحيف أو الادعاء .

فإذا كان أتباع القسيمي غير علماء في الشريعة ، إلا أن ما يفترى عليها لا يغوثهم ، وأنهم معجون برهائن إلحادية ، لا يدرون أن في مصادر الشريعة عظمة فكرية عتيبة هي أشد أسرا وأنهض حجة من براهينهم . إذا كان هذا كله ، فإن علينا واجب التبليغ وما أشد خيانة من يكتمون العلم وقت الحاجة إليه .

ثالثا : أن بلادنا منبع الروحانية مقصرة في مجال الدفاع الفكري فهذا الشيعي الخبيث جواد مغنیه لا افتري على عقيدة السلف في كتابه « هذه هي الوهابية » ونشره في الأوساط الإسلامية : لم تعن بلادنا بنتاجته بروح علمية معتدلة تتوخى الحق لها أو عليها ، لتشره في الأوساط إياها .

أما مجرد منعه من دخول البلاد فهذا لا يكفي .

وعد ما شئت من صحف الإلحاد وقاذورات القسيمي وسائر وأشبا عهم .

فلماذا يشطون في نشر الباطل ، ولا تنشط في الدفاع عن الحق ؟!

وإذا تخيلنا نحن عن واجبتنا فمن لذلك الواجب ؟ وإني حمل كل فرد منا أي قصور في دفاعنا الفكري . وليس علينا إلا تجنيد العلماء وتجميعهم وبذل المال بكل سخاء وإتاحة الفرصة لهم ليطولوا على كل شيء ويؤثروا معطياتهم المنشودة .

إن جماهير الشباب في شرقنا العربي والإسلامي وإن انحرف عن دينه قابل للاستصلاح ، فلنجيد في كسبه إلى حزب الرحمن قبل أن يفترسهم دعاة جهنم !

إن واجبتنا في الدفاع الفكري عن الإسلام أكثر وأكثر من واجبتنا السياسي وإن كان كل ذلك حقا واجبا .

رسالة إلى عبدا للقصبي

لقد كتبت وأسهرت في نقد الحقيقة الأزلية .
ومنذ كتبت كانت الحقيقة الأزلية من مسلمات أمتنا - شيابا وشيوخنا - بيد أن العامة -
دون ذوي الحيوية الفكرية - يعجبون ويظربون الكلمة تورد أو رفض أو محاكمة تزد على
لسان حائر مثلك .

ويعتبرون الخلق الجيد لصياغة الخبرة : ملامح العبقريّة والموهبة وإن كانت تلك
الصياغة دعوى : تردف الدعوى ولا تلد البرهان .
المطرب والمعجب : أن نغمة الحائرين غير مألوفة ، ولكل جديد لذة .
أما ذوو الحيوية الفكرية من أمتنا فعندهم أكثر من عین للتمرد والرفض والنحطي
والمحاكمة ومعاينة القدر ، وربما كانت ألمانهم أعذب .

ولكنهم لم يستوحشوا فأنسوا بهذه الألحان ، بل إنها تزعجهم لأنهم عابثوا الحقيقة
فعرفوا على ألحان الرضا والراحة والفأل والحب والعبودية المطلقة الخالق الحقيقة ، ووجدوا في
ذلك البديل الخسفي ؟

وإذا تحدا - بالبناء للمجهول - بهذه الألحان المبكية ازدادا طمأنينة ، لأنها لايت
بإلهم ، ولم تقبلها عقولهم ، وعقولهم ليست بالهيئة اللينة .

وإنما يزعجهم أن العازقين عودوا مشاعرهم المتنوع لهذا الشجى في غفلة من المنطق
والذهنية الحادة ، وكانوا كمن يترنح على نبت الحبير ويعص بسمفونية هادئة باسمه .
هكذا كنت - أيها القصبي - لا ترى من محالي الكون الخلاية ما يهيج أو يفرح .
فكان ما في الكون من شجى لا يتم عن حكمة الله وعدله .
هكذا ترى النحطي : تبصر الحقيقة فتغض عينيك ، وتلوح لك التبهة فتضرب
بيديك وذاك ما أخرجه إن نورة أو جهرة .

وما من هدي - وليس من حاجتي - أن أذكر بك ، بيد أن نقدي لمنهجاك في النقاش
ليلة ٢١/٩ - بجارون ستي - سيزري بك ، وذلك ضرورة استهدفتني ولم أستهدفها .

إنني لا أحقر من العلم شيئا ولكنني مصارع بأن الذي يتفخه الغرور وليس في دماغه
إلا طرائف الأدب ليس أداة في خدمة دينه ووطنه ما لم يصحب ذلك علم غزير ، والعلم
هو قيمة الإنسان والأدب يتسل به إذا أحس بكل في فكه ، وعلى من أدركه حرفة الأدب
السلام .

واجب على صحافتنا أن تبعد عن التوافه وعن التملق .
والشعراء في وسطنا العربي الذين تحفظ قصائدهم الإلحادية كثيرون . وكثيرون من
شبابنا الذين استهواهم إلحاد الغرب لا يستطيعون أن ينسوا بكلمة الكفر ولكنهم
شاكون .

لذا فعلينا واجب تحسين العقيدة أولا وتنوير الثائمين الزائغين ثانيا ، ولئن هدي الله
بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم . وإن وجود صحفي مسلم غزير العلم من أندر
ما تمس الحاجة إليه .

ولقد كانت مباحث الألوهية التي شغلت متكلمي الإسلام هي مسألة الوجدانية
وصفاتهما ، أما اليوم فبالضرورة تختم البحث في إثبات وجود الله لأن أوروبا كلها وأمريكا
والصين راحقة بدهها وحوطها وطوطها لا تكار هذه الحقيقة ، ويأبى الله إلا أن يتم نوره .



إن نقدي لمنهجك تقويم لما صدعنا به من كتابات مكررة ، وأقيسة فاسدة ، ودعاوى عريضة ، واستقرارات قاصرة .

وأنتك وسمعتك لبلة ٩/٢١ لا تصدر في نقاشك عن منهج منطقي ، ولو كان لمنطقك أصول لكان نقاشها أسر وأهون .

وقد تقول : ليس من شرط المفكر أن يتقيد بأصل ، وقد يكون هذا صحيحا لو ضمنت لنا أنك لن تتناقض ، فأعظم أصول المفكر ألا يتناقض .

وإنما يتحاشى المفكرون التناقض بأصولهم الثابتة التي تفضح تناقضهم فيرجعون لتعديل الأصل أو الفرع .

وأكبر دليل على ذلك أنك تحاجتي وتستدل لنفسك بحجج ترى أنها عقلية وكأنك من تلاميذ ديكارت أو زعيم العقلانيين وإن أخطأت تواضعك .

فإذا رددت عليك بحجة العقل صغرت شأن العقل بلغة الحسابيين تارة ، وبلغت الموضوعيين تارة ، وبلغت النقيدين تارة .

وهذا خلل وتناقض :
فما أن تؤمن بالعقل فتُحاج به وتحكمك إليه .

وإنما أن لا تؤمن بالعقل فكيف كما تريد .. حسابيا ، أو وضعيا .
وإنما أن تؤمن ببعض قوى العقل فحدد ذلك والترهه . أما أن تعطيتني ما لا تقبله مني

فذلك خلل في منطقك من جانب ، واستهتار بالحقيقة من جانب آخر ، وظلم لضمير إنسان يعذبه قلبه وعقله في طلب الحق من جانب ثالث .

ورأيك وسمعتك لبلة ٩/٢١ تروغ عن موضوع النقاش ، وتضيع الحقيقة بالنكسة والسخرية .

ولا تباحث بانكار وجود الله رددت عليك بأدلة عقلية فذكرت لك برهان العناية والغائية والكمال ، وذكرت لك حتميات الذهن كالسيبية وقسمة العقل التي لا تتم إلا بتصور الكمال الا لامتناهي .

وتحديثك - على مشهد من بعض المثقفين - أن تتقد العلمية وقام القسمة ، وهما من حتميات الفكر البشري ، فتساقطت وتحاققت ورددت رد من لا أصل له ولا قاعدة .

فمرة عزفت على نعمتك المألوفة في استجلاب أنصاف المثقفين وهي الشك في عدل الله ورحمته : بأن جعل هذه الحسناء بجدرة الوجه ، وجعل فلانا بانسا .

فقلت : إن نقاشنا في وجود الله وليس في أفعال الله والبحث في عدل الله فرح للبحث

عن وجود الله . فعليك أن تدفع أدلتي هذه ، ثم عليك أن تورده البرهان على أن الله - تعالى عما تقول - غير موجود ، ثم تنتقل إن أحببت إلى أفعال الله .

فأنجمت حائرا لأنك لم تأخذ في الحسبان : أن في شباب السمودية - أو شباب العروبة - من يدرك الفروق الجديدة ، ولا يجده التموه إذ لا تؤمن بغير نفسك .

ولم تحجل إذ بينت للحاضرين أنك تستدل في غير محل النزاع .
وفي المرة الأخرى أخذت تهذي في إنكار حتميات الفكر فقلت : لا عناية ولا غاية في

الكون وضربت مثلا فقلت : إن قائد السيارة الذي يسير بسرعة شديدة - على وتيرة واحدة - ويصدم الناس لا تسمى سرعته نظاما ؟

ولقد بينت لك : أن الدقة والنظام والعناية دلالة على أمور كثيرة منها القوة والإحاطة والترتيب ، وأن يكون كل شيء بمقدار ، وأن يكون كل ذلك وفق مراد صاحبه .

فإذا كانت السرعة الشديدة على وتيرة واحدة هدفا من أهداف المسائق فحذقه لذلك دقة ومهارة ونظام .

وبينت لك : أن عناية الله في الكون ليس فيها اصطدام كاصطدام المسائق بالمارة ، وقلت لك : لولا عناية الله لمدت البحار ففرق العالم ، أو زادت حرارة الشمس فانصهرت الأرض .

وقلت أنت - في سداجة - أين العناية في الكون ونحن نرى في الناس بؤساء وسعداء ، فلماذا لا يكون الناس كلهم سعداء ؟

وهذه هي نعمتك المبرجحة إذا زحك البرهان لذت بعقد القدر .
فقلت لك : لو سلمنا - جدلا - بملك الكافرة ، ونفينا العناية الإلهية من الموضوعات

التي تحمل شرا أو حزنا (وحاشا لله من ذلك) لما كان هذا النقي قادحا في دليل العناية ، لأننا نستدل على قدرة الله ، ولسنا نستدل على عدله .

ووجود غاذج من العناية التي هي فوق قدرة العلم البشري يكفي في الدلالة على قدرة الله وأنه الخالق .

ولو كنت يا عبدالله الجعود - ذا عقل حر مبتكر - أو لو كنت واعيا لفلسفة الغرب لقلت : إن العناية تدل على أن الله المسيطر على الكون ، ولكنها لا تدل على أنه خالقه

لأنه ليس كل مسيطر على شيء خالقا له .

إن العلة الكافية حتمية ذهنية ، والعلة إحدى قوانين الفكر الثلاثة التي تعصمه من التناقض .

ولو كنت ذا ثقافة فلسفية واعية مستوعبة لنصرت مذهب (هيوم) في مبدأ العلية نصر من يعرف مذهبه ، لأنه أشهر وأعظم من بلح هذا المبدأ وضعف من دلالة .

ولكنك لم تكن المفكر المبكر ، ولا المثقف الذي إذا ذكر ذكر .

لقد ربيت لك كثيراً إذ رأيتك تنكر وجود الله وأعظم أدلته دليل العلية ، وأنت لا تحيط بمذهب الفلاسفة في ذلك .

ولو فوجئت بأنك تحيط بما قيل في العلية وبلغ على إنكار العلة الكافية لقلت لك : إن عليك ألا تتق بأي احتجاج عقلي بعد ذلك ، لأن العقل لا يعصمه من الضياع إلا قوانين ثلاثة العلية أحدها .

عرفنا ذلك بالضرورة والاستقراء وتختلف الحالة المناهضة عن القاعدة .

وأنت - يا عبدالله الجحود - تنباهي بشبه لم تكن من ابتكارك ولكنها تلوب بعقول الصبيان ، فتقول : إذا كان الله خالق الخلق فمن خالق الخالق ؟

وأنا أقول قولاً قديماً : كيف تعتبر الخالق مخلوقاً في حين أن الخالق اللا مخلوق هو مطلب دليل العلية ، والعلية حتمية فكرية ؟

وأقول قولاً جديداً : أيها أسهل على التفصيلي : الإيمان بتسلسل في الخلق لا ينتهي وذلك غير متصور ؟

أم الإيمان بخالق لا مخلوق تنتهي به سلسلة التصور الخاطيء وذلك وفق حتمية فكرية هي العلية وقام القسمة العقلية ؟

أيها أسهل على التفصيلي : الإيمان بشيء غير متصور ، أم الإيمان بشيء حتمي التصور ؟

إن عقولنا لا تتصور تسلسل الخالقين إلى غير نهاية ، ولكنها تضطر إلى الإيمان بخالق لا أول له . والله هو الأول والآخر .

إن عقولنا المضطربة إلى إثبات رب الكائنات - بدليل العلية - تأتي القول : بأن للمخالق خالقاً ، لأن الخالق غير المخلوق ، فلا يقاس به ، ولا يندرج تحت قاعدته ، بل الله المثل الأعلى من كل شيء .

وأشد الملحميين إخلاصاً للحقيقة إنما يغص بمعضلتين :

وحينئذ لا نظامك بغير العبودية لمدير الكون ، ونأتي لك بالدليل الآخر على أنه موجد الكون .

ونأتي بدليل النافع المعروف بصياغة أخرى ، فنقول : إن خالق الكون أولى بتدبيره من ناحية العظمة والأحقية .

ولو كان للكون مدير بغير إذن خالقه لفسدت السموات والأرض بنفس الصيغة التي يصاغ بها دليل النافع تماماً تماماً .

ولم ترض الإذعان للحق ، وخانتك المصلحة إذ قلت : إن تدبير هذا الكون آلية عياء ، فقلت لك : أما أنه آلي فلا يخرج من العناية والدقة والنظام .

وكلمة آلي مرادفة لغوية وليست تحفة فكرية .

والحركة الآلية لا تكون كذلك إلا بعناية ، وهي نظامية لأنها موجودة على هذه الهيئة ، وبنيت لك : أن نظام الكون ليس أعمى ، لأنه نتيجة العمى العثار بغير قصد . أما كون الله فلا يقع فيه إلا مراد الله ، فليس المطر بغير ناسا من البشر إلا بأذن الله ، وليست الريح تدفع مدينة ما إلا بأذن الله . فالعناية أن يكون ربنا مع كل تدبير في هذا الكون إن خيراً أو شراً .

وليست العناية أن يكون كل شيء وفق مرادنا .

والله دلنا على عنايته بسنن كونية نصيبها لنا كطلوع الشمس من مشرقها ، وغروبها من مغربها ، وفق حركات معدودة مضبوطة .

فمن أراد أن ينكر العناية الإلهية فليخرج الشمس من مغربها .

وبإيجاز فاستقرى ما شئت من أحداث الكون وانف عنها عناية الله ، ولكنك لا تستطيع أن تنكر كل العناية في الكون ، وتستجد هذه العناية ولا بد ، ولن تستطيع معها عندت ردها إلى غير الله الذي تؤمن به وتكفر به لأنك تعرف أن العلم وحضارة البشر التي تقدمها لم تسيطر على كون الله حتى لا تجعل الإنسان إلهاً .

ونحن نقول : إن الله غيباً لن يطالع عليه أحداً .

وإن علم البشر وإن عمر الملايين وقفر بالشواني : لن يحيط بملكوته الله ويكفيها من البراهين التحدي . تتحدى العلم أن يجعل كل الكون في متناول الحس البشري .

أما برهان العلية فقد تحاللت في الحروب منه فلما كثره عليك قلت : لا وجود لعله واحدة كافية مطلقة . فحاولت تذكرك - وكنت أظن أن ما سأقوله لك معلومات نسبتها :

هكذا كان نقاشنا في الساعيتين الأوليين ، ولكن القصصى اعتاد إفساح أنصاف المثقفين بالروحان تارة ، وبالتهمك والسخرية تارة ، بحيث يجمل المناظر فيعصيه الغضب لنفسه عن النظر في الحقيقة .

وتارة يعنى غناه رومانسياً حزيناً يجلب الناس فيغفلون عن عريه من البراهين . ولقد تحملت سخرية القصصى وتهكمه ، وضحكت على تنكيتيه مع من ضحك حتى إذا ظن أنه انتصر قلت له : لا تضع الحقيقة في الفكاهة ، فهذا داء عضال يتذرع به المغالطون والمشاغبون .

وطالما نبهته إلى أن ما يقوله دعوى وليس برهاناً وطالما نبهته إلى أن استدلاله في غير محل النزاع . ولكنه بلح بذلك كله فانتقل إلى سرد أخباره وأحواله ، وأن الدولة الفلانية طردته ، لأن الملك الفلاني أو الرئيس الفلاني وراء ذلك .

ولا تحدث القصصى في السياسة استربت منه وأكاد أزعج بأنه صهيوني مجند . فهو لا يكف عن إطراء الموهبة الإسرائيلية لا من ناحية الدهاء والخبث بل من ناحية الفضيلة والأخلاق .

وإنه ليرى المختب اليهودي أفوذجا لكمال الإنسان . ويعتبر إسرائيل الناحزة في جسم الأمة العربية مثله وديعه . ولقد طالبه أحد الحضور بأن يعتبرها عقرباً لا غلة .

وفوق هذا يقول : إن وجود إسرائيل ضرورة حتمية لتثقيف أمة العرب للمجعية وتعليمها الفضيلة والكرامة .

أي والله .. هكذا يقول القصصى .

وإن القصصى ليدي عداً كثيراً لأمة العرب ومصالح العرب ، فهو لا يعدرهم إذا انتقموا لأنفسهم ولا يسوخ انبرامهم بالظروف المتأخرة في المنطقة ، وإنما يرد ذلك إلى العرب خالقة ونكوبنا .

وإنه ليدي الرفاحة ينطق معكوس ومكشوف ، فيظهر الاستياء على عمل الفداء في أرض عربية ، وهو استياء لم يده أصحاب تلك الأرض وكأن القصصى ناطق إسرائيلي . وإنه لينكر كل ما ينطوي عليه العبور من استكناه للشجيرة ، ويتناسى الظروف المعاكسة في المنطقة التي أحدثت رد الفعل في حادثة الدفوسوار ، ولا يعالج بغير شجاعة الإسرائيلي وعقله المضاري ، وجبن المقاتل العربي وتخلف عقليته .^٢

إحداها : تصور خالق لا خالق له .

وأخراها : إثبات عدل الله ، وأنه لا ينافي ما في الكون من الشر والامتحان ، ونحن نقول لمولاه : إن عدت عقولكم عن الإيمان بخالق لا خالق له ، فانكم مضطرون إلى الإيمان بأن الكون في سلطة وتدير خالق واحد ، لأن برهان العملية يدل على أن للمخلق خالقا ، ولأن برهان العملية يثبت أن الكون في عناية خالق واحد .

فأمنا معشر الملاحدة بهذا الخالق الواحد سواء أتصورتم أن له بداية ، أم أنه لا بداية له .

المهم أن تؤمنوا بمن يده الأمر ، وهذا من باب النزول في الاستدلال . إن تصوركم آلهة متسلسلة ليس بأقل معضلة في عقولكم من تصور إله هو الأول والآخر .

أما الإيمان أو الشك في عدل الله فلا ينافي الإيمان بقدرة الله ، وأنه الخالق ، فعقولكم المضطرة إلى الإيمان بوجود الله وقدرته وهيمته ستضطر إلى تحليل خلق الشر بالحكمة والعدل دون الظلم والجور . والله الخالق المهيم جعل خلاصنا من النار (بالأدلة العقلية التي تثبت بها النسيوات) موهونا بكمال الله ، ومن كمال العدل ، فلا بد إذن من الإيمان بذلك .

ثم إننا لم نجد في الكون شراً مقصوداً لذاته . ورأينا مظاهر وبحالي الجور والرحمة في هذا الكون أكثر من الأخران ، وأعظم هذه المجالي بعث الأنبياء ، ودفع الله الناس بعضهم ببعض .

فأيقنا بعدل الله فوجب أن نلتبس حكمة الله في شرو الكون وأحرانه . وبإيجاز فنحن تثبت وجود الله وقدرته وهيمته ، وهذا وحده يكفي في إرغام عقولكم على الإيمان سواء آمنتكم بعدل الله أم كفرتم بذلك .^٢

وسواء أَرْضِيتُم عن الله أم سخطتم ، إنكم لن تعجزوه ، وليس في حاجتكم ، والكلمة لله وحده .



يبد أن الفكر المتحدي الحتمي هو الفكر المؤمن الصالح المخلص للأمة ، وهو الفكر الذي يواجه الجباورة وجها لوجه ، ويهاويه نصحه وشيعته ، يلاين ويرفق ولا يصخب ، ولكنه يقول الكلمة المخلصة ، ويكرر ويلج عليها ويصبر لعقابها ولو كانت المقصلة . أما الجبان في مواجهة الزعماء ، المشبه في ثوابه فلا يعتبر فكراً متحدياً ، وإن استقطب العامة برومانسته ، وثناك على السمعة الشعبية الزائفة .

والفكر المتحدي هو الفكر الناضج في ملكته وثقافته ، وأشهد أن القيصي يتفنن في عرض دعاوى الفلاسفة والعلماء الملتحمين من أمثال بختر وسارتر ، ولكنه لم يفهم حججهم ، ولم يحقق مناهجهم ، كما أنه يجهل الكثير من حجج المؤمنين .

إنك - يا عبدالله الجعور - لم تكتب عن نرجسية أبي نواس ، وموسقة البيهقي ، وانطوائية العباس بن الأحف ، ورومانسية إبراهيم ناجي .. ولم تكتب عن شتم برج إيفل ، وضفاف برجويه ، وخطوط قوس قزح .. ولو كتبت عن هذه المسليات لكان أسلوبك أليق بذلك ، لأنك تعني وتروح وتسرف في الخيال ، وتتفنن رسم الصورة ، إنك فنان متمرق ، إنك أديب ساخر ساخر .

أما المادة والوجود وحقيقة الأزل وقوانين الفكر وعضل الزمان والتسلسل فأمر تهيض جناحك كأديب . إنها عضل فكرية تكلفك الرصد جمعا وطرحا ، وتكلفك الاستيعاب والاحاطة والابحاز مع الشمول والابضاح واحترام وجهة نظر غيرك وتفهمها وإحصاء حججها ومناقشتها بفهم وعمق وإنصاف وجبروت في الحكم والتقييم .

هذه شروط الفيلسوف ، وهي دعائم الفكر الحر المتحدي .

وأنت - يا عبدالله - أديب تفهم الفكر بأجمال ، ولست فيلسوفا مستوعبا ، ولست موهوبا فطريا للتفكير .

ولا أنكر أن القيصي كان مخلصا في إلحاده أول الأمر لشبه عرضت له ، وقد لاقى من ذلك مضايقة ومطاردة ، ولكن تلك المطاردة والتنقل في بلاد تعرض كل جهات النظر عامل فعال في جعل القيصي عميلا للصهيونية ، لأن العرب المسلمين طردوه فحقد عليهم ، ولأنه في حاجة إلى مدد إسرائيل ، ولأنه لا يحس بعاطفة دينية تنفره من اليهود ، ولأنه - خيب الله ظنه - يتوقع أن العقبى لليهود ، ولأنه يراهم مثل الكمال البشري ، وربما أصيب بعملية غسل المخ وهي أحد وسائل البروتوكولات الماسونية .

وأسمع ما سمعت له تسخيفه لاستعمال النفط كسلاح ضد أعداء العرب المناصرين لإسرائيل ، ويتباكي بمبادئ أخلاقية في غير محلها .

وهو يعرف أن العرب أحرار في ممتلكاتهم ، وأهرون مكافأة للعدو أن تمنع عنه حقا من حقوقك أنت . إن الفتى العربي موجهة وطاقة ، ولكن قوى الاستعمار منعه - ولا تزال - من المجال الذي تبرع فيه موهبته .

وإن الفتى العربي شجاع بأسل مناضل كلفه ربه أن يعدل في الحرب عشرة - كما في سورة الأنفال - وحرم عليه ربه الفرار من الزحف ، ولكن لا مجال للفتوة في هذا العصر ، لأن محنتنا يهوديا أو امرأة يهودية يحرق المئات وهو على مقعد مكيف ينفث سجائره ؟

إن القيصي إذا قال شيئا صحيحا من الواقع فأنما يعرف على ظروف العرب السيئة ، ولكنه يتناسى كل المسوغات للحظ السيء ، وأهمها الظروف المتأمرة ، والألا أخلاقية الاستعمارية .

وإن القيصي لا يرتاح لأي رد فعل عربي سواء أكان عسكريا أم كان سياسيا أم كان اقتصاديا ، وإنما يطالب العرب بالاستسلام للأمر الواقع إلى أن يلهدوا فيستطيعوا التغلب على إسرائيل .

هذه أفكار القيصي ، وهي أفكار ماسونية يهودية ملعونة .

وهو يقتنعها بالتختل والنصح للعرب ، وأنه لم يحن الوقت لأن يبدى العرب أية رد فعل .

ويقنعها بستان صفتي آخر ، فيزعم أن العرب بحاجة إلى مفكر يتحدى ويتخطى وكشف عن أغلاط المجتمع ، وإن لم يضع البديل الصحيح .

ونحن نقول : إن التاريخ لم يشهد أن العرب استسلموا حتى في أحلك الظروف ولولا ذلك لما بقيت لغتهم وعقيدتهم ومثلقاتهم .

وإن كل مبدأ طارئة ، أو عقيدة ملعدة ، أو فكرة ماسونية : لن تعمر طويلا في أرض العرب ، وإن عاشت لحظات فانما تعيش اغتصبايا لشاعر الجاهل من أمنا ، والبقاء في النهاية للمشاعر الجماهيرية الموزنة .

والفكر المتحدي ضرورة للأمة ولم تصلح الحكومات الإسلامية في مختلف العصور إلا في طيب ضحايا الأفكار الذين لا تأخذهم في الله لومة لائم .

وإنك تعطي مناظرك ولا تأخذ منه ، وإذا ألح عليك بحجته تخلمست إلى موضوع آخر .

وإنك تستغل الأسلوب الأدبي في تويه رأيك على طريقة الرمزية ، فيا أيها العار إن المجد لك تعبير طري بدغدغ وجدان الأديب ، أما الفيلسوف والفكر فأكبر من أن يحدده برهان تخيلي أو معطائي . وإنك تسرف في الأقيسة والتشبهات الطريفة البديعة في تصورها ، ولكنها ليست في محل النزاع .

وإنك تسرف في عرض الدعوى شرحا وضطرسة ، ولكنك تشح بالبرهان ، أو تعجز عنه .

وإنك تنظر إلى الحقيقة الأزلية بجنف ، لأنك لا تحترم إلا وجهة نظرك ، فتعهم الحكم والصور متباينة ، ودليل ذلك أنك لا تتذرع بغير قضية القدر والفضاء المحكوم في إنكار وجود الله ، مع أن تجوير أفعال الله إنكار لعدله ، وليس دليلا على جحد وجوده . إن في الالكون من مظاهر الحزن والبؤس والقلق وما يخالف رغائب البشر ما يهين جناح أي أديب روماني حزين ولو عُمر عمر إبليس لا استطاع أن يرسم بريشته كل لوحات الشر . ولكن في الالكون من مظاهر الفرح والسعادة والطمأنينة والخير ما هو أكثر وأكثر ، فإن كنت جادا في طلب الحقيقة فانظر إلى مجالي الالكون - خيرها وشرها - وحينئذ تحفظ توازن الفكر عن الذبذبة .

وإن لدى المؤمنين من البراهين ، وفي المؤمنين من العقلاء الأحرار العتيدين ما لو ضممته إلى شبهك وشبه أقرانك لأنصع لك الحقيقة .

وإنك اليوم لأخوج الناس إلى الديكتاتيك الهيجلي ، هذه عيوبك - يا أبا محمد - في منهجك خيرتها عن قراءة ومشافهة .

وإني لأرجو أن تنهج طرق البحث والجدل الصحيحة لتهدي وتهيدي الله بك إن كنت - كما قلت لي - جادا في طلب الحقيقة .

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المسلمين .

كتب فيما بين فجر الثلاثاء الموافق ٢٢ رمضان وفجر الخميس الموافق ٢٤ رمضان بجاردن سبتى بالقاهرة المحررة ١٣٩٤ هـ .



فهذه الظروف مع أفكار التفصيصي الماسوية ترجح أن التفصيصي عميل للصهيونية ، ويجب أن ترقب حركاته بريئة .



وقد جمع التفصيصي إلى سيطرة احتقار مواهب العرب أجمعين سيطرة الغرور بنفسه ، فهو يعتبر فكره إنجيلا لم تعرفه المجامع ، وإذا ناقشه عربي جاد في طلب الحقيقة قال : إن العربي سريح في الإجابة من مخزون فكره من تعليقات أبي هريرة والأثر والعرف والعادة . ولقد ضقت بهذا الادعاء وقلت له : اعتبر ما أقوله لك حجة عقلية ناقشها وانقدحها ، فالحقيقة مقياسها بذاتها وليس بمن يقول بها ، وإن كثيرا من الأعراف والمعادن تكونت وفق قيم عقلية وخلقية وجمالية .

ولما تنابى في الاحتجاج وزعم أن الناس يضطرون إلى الإله لتستقيم أخلاقهم ، قلت له : هذا مذهب (كانت) في العقل العملي .

ولما تنابى في الاحتجاج بأن الناس يقعدون للاخلاق حسب منفعتهم ، قلت له : هذا مذهب (بيتام) و (مل) .

ولقد أحس بقصدي من هذه الاعتراضات ، فقال : دعنا من المذاهب ونناقش الفكرة . وإنما أردت أمرين :

أولها : إسماع التفصيصي بأنه لم يأت بجديد ، وأنه سريح الإجابة من مخزون فكره ، لا من المشايخ وأبي هريرة ، ولكن من كانت وبيتام وأعراف الغرب .

وثانيها : استجرازه إلى الاستدلال على فكرة بيتام وسل ، ولكنه يعرف الفكرة وشرحها ويعني بها غشاء رومانسيا ولا يعرف البرهان .



إنك - يا أبا محمد - تستغل عامل شيخوختك والظروف التي شهرك في تجريح مناظرك والتهكم به فيعف حياء .

كيف أترك العقل ؟

بعد كتاب هذه هي الأغلال استقر فكر عبد الله بن علي القيسي في المجموعة التالية من كتبه :

- * الانسان يعصى لهذا يصنع المضارات .
- * فرعون يكتب سفر الخروج .
- * كبرياء التاريخ في مازق .
- * هذا الكون ما ضميره ؟
- * أيها العار إن المجد لك .
- * العرب ظاهرة صوتية
- * العالم ليس عقلا .

* أو : صحراء بلا أبعاد .. عاشق لعار التاريخ .. أيها العقل من رآك . ومدار هذا الغشيان على العناصر التالية :

- ١ - إنكار الحقيقة الأزلية وما غيبه الله عن خلقه .
- ٢ - مهاجمة الأديان والأنبياء .
- ٣ - الاستخفاف بالوهبة العربية .
- ٤ - التحدي للقضايا العربية والإسلامية .
- ٥ - التعتي بالأم الانسان وتعاسته والاحتجاج بذلك في فلسفة العناصر الأربعة الآتية الذكر .

ولي مع هذه الكتب قصة . كنت أتصيدا وأتابعها للتطرف والاستطابة ، وفي ليلة ١٣/١٠/١٩٧٤ م ، أهدى المؤلف إلى مجلة من كتبه بمنزلي في « جاردن سيتي » بالقاهرة المحروسة ، ووقع على بعضها بخط يده جملا تدل على اعتزازه بما كتبه من حقائق . كتب على أول صفحة من كتابه (الانسان يعصى لهذا يصنع المضارات) هذه الجملة :

الفرغرة فتكون خائفته حسنة إن شاء الله ، فان هذا الرجل الذي ألف « الصراع بين الاسلام والوثنية » ممن يؤسف له على الكفر .

ولقد قرأت كتب القيصي بعد ذلك بتمعن فلم أجد له فكراً جديداً متحرراً من بصائر أساطين الكفر والاطاد .

وإنما وجدت طراوة الأسلوب - مع ضعف اللغة - والقدرة على المغالطة والاثارة .

وما كتبه القيصي عاجز عن زخرفة الحقيقة ، ولكنه بارع في التخذيل عنها والتعمية دونها .

قال أبو عبد الرحمن : وما كنت أنوى مناقشته بتجرد وشاربة لولا إحساسي بأمرين :

أولها : تعاطف بعض الناس مع فكره .

وثانيهما : اتهامى بأن رفضي لفكره بكتبي الصغير « ليلة في جاردن سيتي » رفضي بحمل غير مقبول لأن فيه روح التعميم والأحكام المجملة .

وإنما المطلوب متابعة مفصلة .

وهذا أردت التعامل مع كلامه معاملة مخلصه الحق بعرض أغنودج يدل على طريقة القيصي في التفضيل ، وهذا الأغنودج مناقشة لفصل بعنوان « كيف رأته كل العقول ؟ » من كتابه « الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات » وهو من الفصول التي أوصاني بقراءتها في إهدائه . وهذا الفصل تفلسف في الاجابة على هذا السؤال الذي طرحه القيصي :

(كيف أمكن أن يتفق الناس على الاقتناع بآله واحد ، أو بنبي واحد ، أو بزعيم ، أو بذهب ، أو بدين واحد ، أو بأعداد هائلة من المعتقدات المتنافرة المتناقضة البليدة الممجيبة ؟) . ووجه هذا الاستشكال من ناحيتين :

أولها : أن الناس المتفقين على هذا الايمان مختلفون جداً في جميع مستوياتهم وطرقتهم العقلية والثقافية والعلمية والنفسية والأخلاقية والتاريخية والميلادية ، بل وفي أحوالهم وحمومهم ومصالحهم ورواجياتهم وتجاردهم .

وأخراها : أنهم منحروا ما آمنوا به الأخلاق والتفوق والقوة والمجد والخلود مع أن إيمانهم ترفض كل العقول منطقته وترفض كل العيون دمايته وترفض كل الأخلاق والحضارات وحشيتها .

« تحية وحيية باسم القلب والضمير والوجه والحياة . عابى التعاليم والعظمت والقراءات والصلوات . للنايض الحائق الطلعة والروية والحركة والأحاسيس والأشواق الحضارية والفنية والانسانية . إنه الأستاذ أبو عبد الرحمن بن عقيل الذي تشتهى أن تراه وتلقاه وتخاوه أكثر من أن تشتهى القراءة له .

متمنيا أن يقرأ فصل :

(شعبي شجاع جدا) .

وفصل : (كيف رأته كل العقول) ١٠٠ ك .

عبد الله القيصي
١٩٧٤/١٠/١٣ م

وكتب على أول صفحة من كتابه : (أيها العارء إن المجد لك) هذه الجملة :

« راغب في إثارة الفنان بلا إيمان والمؤمن بلا فن .

المؤمن تلقينا وتعلما وإرهايا .

والفنان موهبة وحياة .

الصديق الأستاذ أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري .

مؤملا أن يقرأ فصل :

اللفظ يكتب عن مزايا الأديان .

وفصل : إسرائيل توقع الكشف عن الموهبة العربية .

وفصل : أريدك شاعراً يغنى لأوهامى ١٠٠ ك .

عبد الله القيصي
١٩٧٤/١٠/١٣ م

وفي أول صفحة من كتابه (فروعون يكتب سفر الخروج) أعاب بى أن يتغلب إنسانى على إيمانى ، لأن ذلك الايمان جاءنى من أقوال أبى هريرة التى اخترتها لى الأنهر الشريف .

وكانه أعجيب منى بفضل موهبة فوصفتى بالفنان المتمرق .

قال أبو عبد الرحمن : وهذه العواطف أرجو له فى شخصه أن يهديه الله للايمان قبل

» هل يوجد أحق بالراء أو الإعجاب أو الحب من إنسان لا يستطيع أن يقتنع ثم لا يستطيع ألا يجروا أولا يقسو ليقول :

إنه غير مقتنع ؟ أهـ .

إذا هذا النفاق يعنى إخضاع المنطق للسلوك أو الموقف المفروض ، أى إكراه التفكير على التوافق مع السلوك .

ومن هذا الموقف المفروض استخرج القيصمي قاعدة منطقية هى :

أن المجتمع المتحد ديناً أو مذهباً لا يؤكد حقيقة فكرية ، بل يؤكد سلوكاً جامعياً محتوماً أو مفروضاً .

واستخرج قضية ثانية ، وهى :

أن الفرد لا يعم بحريته الكاملة في الوجود .

ومن هذه القضية يصف حرية الفرد بأنها لا تساوى أكثر من حرية أى عضو من أعضاء الجسم في الجسم .

أى أنها حرية محكومة بضرورة بضموط الجسم على العضو .

إن حرية الفرد تعنى حرية الجسم كى لا يشيخ أو يمرض أو يضعف أو يموت .

وإن توحيد المجتمع لا يعنى فيها موحداً ولا مستوى موحداً أو متقارباً من مستويات الذكاء أو عتق الحساسية أو من مستويات القدرة على الرؤية أو النظافة والنزاهة والمقاومة .

وبما هى ضرورة التلاؤم مع المجتمع .

٣ - من الممكن أن يكون توحيد المجتمع على الإيمان عن طريق التلقين والاتباع للمجتمع .

وبما قبل الفرد التلقين بقانون الموضوع لسلوك الجماعة .

قال أبو عبد الرحمن : الفصل الذى كتبه القيصمي بعنوان (كيف رأته كل العقول ؟) خمس عشرة صفحة ، ولكن ما لخصته آنفاً هو حصيلة أفكار تلك الصفحات ، وما تركته من الفضول ، لأنه إما تكرر حمل بالفاظها ومعانيها ، وإما تكرر لمعاني جملة بالفاظ أخرى ، وهذه هى عادته .

وهناك حمل متناقضة متحدة سأناقشها بعد نهاية الحديث عن أفكار هذا الفصل .
والأمور الثلاثة التى جعلها القيصمي جواباً للسؤال الذى طرحه تلخص فى الأمر

قال أبو عبد الرحمن : هذا هو السؤال المشكل الذى طرحه القيصمي ، والآن تعالوا انظروا كيف فلسف الإجابة عليه .

وأنا سأحدد إجابته بالأعداد الحسائية حتى لا تنبه فى مجاهر الأساليب الانشائية المتحذلة .

يجيب القيصمي عن هذا الاستشكال بالتعليقات التالية :

١ - أن الفرد إنما آمن بقتضى قانون التوافق مع المجتمع ، لأن الفرد محكوم عليه بأن يعيش مع الآخرين وفى الآخرين وكما يعيش الآخرون .

أى يشاركهم فى إيمانهم ، لأن خروج الفرد عن إيمان المجتمع يشقه .

ولهذا يؤمن الفرد بما يؤمن به مجتمعه بحثاً عن الراحة لا طلباً للصدق .

ولا يعنى هذا الايمان أن الفرد مقتنع بما آمن به أو فاهم له أو مفكر فيه أو متصور له .

وبما يعنى أنه محكوم عليه التلاؤم مع مجتمعه فى سلوكه وحقائقه وعبادته .

فالمالحة إلى التلاؤم السلوكى فرضت الحاجة إلى التلاؤم الفكرى أو الاعتقادى أو المذهبى .

ولهذا اضطر الفرد إلى التوفيق بين آرائه وسلوكه .

ومعنى هذا : أن يفكر بتفكير الجماعة ، وأن يرى بعيونها ، وأن يفسر بطلقاتها .

٢ - من هذا الايمان الحتمى تحت وطأة التوافق مع المجتمع اضطر الفرد أن ينجح إيمانه كل مزايا التفوق وإن كان غير مقتنع بذلك .

يقول القيصمي : « إن المريح الملائم لك حينئذ والأكثر سراً لعارك وهوانك وتخفيفاً من تعذيب أخلافك لك ومن احتجاجها عليك :

هو أن تذهب تحاول البحث عن أسباب الاقتناع بمزايا الطغيان :

بمزايا المذهبية أو الدينية أو القومية أو الوطنية أو الانسانية وأن تجد هذه الأسباب المقتنعة .

إن عارك المحول إلى مذهب أو دين أو نظام تتوهم به قد يكون أقل تعذيباً لك من عارك بلا دين أو مذهب . أهـ .

والبحث عن مزايا الايمان نوع من النفاق المقدس .
وصف هذه الفلسفة بقوله :

فهذه ثلاث مفاظات متحدية للحس والتاريخ .

وليس العجيب في جرأة التصبيعي على المغالطة ، وإنما العجيب من العقول المستسلمة التي تتعاطف مع هذره .

٤ - الأمر الرابع :

يرى التصبيعي أن هذا الايمان المتفق عليه ترفض كل العقول منطقته ، وترفض كل العيون دمايته .. إلخ . أه .

قال أبو عبد الرحمن : هذا كلام يحيل العقل تصور معناه ، لأن كل حمل نريد حمل هذا الكلام عليه تجده مسدودا .

فنحن لم نجد ديناً أو مذهباً .. إلخ اتفق كل الناس على الايمان به كما بينت ذلك في مفاظاته الثلاث الآتية الذكر .

ولو سلمنا جدلاً من باب النزول في الاستدلال :

أن هناك مذهباً أو ديناً اتفق عليه كل الناس : فكيف نتصور قول التصبيعي :

« ترفض كل العقول منطقته » .

قال أبو عبد الرحمن : عقول من ؟

إن كان المراد عقولا لكانت غير بنى الانسان فما ثم تناقض يشير استسكال التصبيعي ، ذلك أن عقول الناس آمنت بما لم تؤمن به عقول غير الناس ؟ .

وإن كان المراد أن جميع الناس اتفقوا على الايمان سلوكاً بشيء تنفق عقولهم جميعهم على الكفر به . أى أنه لا يوجد في الناس من آمن بشيء ما عن قناعة عقلية : فهذا مكابرة للعيان ودفع للحقيقة بالراح وإفراء على جميع الناس ، وفي مناقشتي لقانون التلازم والتوافق مع المجتمع سترى القناعة العقلية في إيمان المؤمنين ، وسترى تحدى عظماء المؤمنين للعرف السائد وكسرهم لطاغوت المجتمع .

٥ - الأمر الخامس :

أن التصبيعي جعل إيمان كل فرد في المجتمع نتيجة لقانون التلازم مع المجتمع . قال أبو عبد الرحمن : أنا لا أنكر صحة هذه الدعوى كظاهرة تاريخية في الماضي والحاضر والناظر لدى بعض الأفراد والمجتمعات .

وإنما أنكر - وينكر معي جميع العقلاء - أن تكون هذه الدعوى هي الظاهرة الوحيدة في الوجود بحيث تفسر بها إيمان كل فرد على مدار التاريخ .

الأول ، وهو أن حتمية التوافق مع المجتمع حتمت الايمان بالله واحد أو دين واحد .. إلخ . قال أبو عبد الرحمن : وإذا تم - بحمد الله - عرض معاني كلام التصبيعي بأمانة : فانتى ملحق بذلك مناقشة آرائه ، وملخص المناقشة في الأمور التالية - محمداً ذلك بالارقام الحسائية تسهيلاً لخدمة الحقيقة وبعداً عن المناهات :

١ - الأمر الأول :

أن التصبيعي طرح السؤال بصيغة كاذبة فأنتجت قضايا كاذبة ، وهذا هو ما يسمى في المنطق بالمغالطة . ووجه المغالطة هنا أنه قال :

(كيف أمكن أن يتفق الناس الكثيرون جداً المختلفون جداً على الاقتناع بالله واحد ، أو بنى واحد .. إلخ . أه) .

قال أبو عبد الرحمن : هذا ليس بصحيح ، لم يؤمن الناس قط بالله واحد ، ولا بنى واحد منذ تفرقوا .

بل كانوا مختلفين فمنهم الموحد ، ومنهم الوثني ، ومنهم الملحد .

وهذا واقع تاريخي لا يزال مشهوداً ولن يزال .

٢ - الأمر الثاني : أنه قال :

(كيف أمكن أن يتفق الناس الكثيرون جداً المختلفون جداً على الاقتناع بالله واحد أو بنى واحد .. إلخ .. أو بأعداد هائلة من المعتقدات ؟) .

قال أبو عبد الرحمن : وهذه مغالطة ثانية .

لم يتفق الناس على الايمان بأعداد هائلة من المعتقدات .

وإنما آمنت كل طائفة بمعتقد ، فكانت النتيجة الاختلاف في المعتقدات ، ولم تكن النتيجة الاتفاق عليها كما زعم التصبيعي .

٣ - الأمر الثالث :

أن التصبيعي استغرب اتفاق الناس على الايمان بالله واحد وبنى واحد ودين واحد رغم اختلافهم وتفاوتهم في جميع مستوياتهم وظروفهم العقلية والثقافية .. إلخ . أه) .

قال أبو عبد الرحمن : هذه مغالطة ثالثة ، لأننا لم نجد حتى هذا اليوم اتفاقاً في العقيدة مع الاختلاف والتفاوت في مستويات العقل والثقافة .

وإنما وجدنا الناس مختلفين متفاوتين في عقائدهم كما وجدناهم مختلفين في مستوياتهم العقلية والثقافية .

وتاريخ الفكر البشري على مدار التاريخ يصبق على جميع هذه الدعوى .
ولعلها تأتي مناسبة من مناقشنا جنون القيصي فستعرض غايج من الفكر المؤمن
المتحدي .

٦ - الأمر السادس :

أن المؤمن بشيء ما يضيف عليه صفة التفوق والمزية .
قال أبو عبد الرحمن : قد تصح هذه الدعوى كظاهرة ، ولكنها ليست هي الظاهرة
الوحيدة التي تفسر بها دعوى التفوق والمزية في أي دين أو مذهب .
تصح هذه الدعوى :

- إذا كان الايمان وفق التلازم مع المجتمع .
- وكان المؤمن غير مقتنع بعقله .
- وكانت المزية للدين نتيجة الايمان به .
- ولا تصح هذه الدعوى :
- إذا كان الايمان نتيجة من نتائج مزية وتفوق الدين والمذهب .
- وكان الايمان بالقلب والعقل معا .
- وكان الايمان بالرغم من العرف السائد .
- ان القيصي نفسه لا يعلم وسأوس الصدور ، وأن كل آدمي في الوجود منذ خلق البشر
إلى أن يموتوا لم يوجد بينهم من آمن بشيء ما عن قناعة عقلية ، وأن القيصي عرف ذلك
بقانون علمي يؤهله لهذه الدعوى الكبرى .

٧ - الأمر السابع :

يرى القيصي : أن توحيد مجتمع في دين أو في مذهب : لا يؤكد حقيقة فكرية ، وإنما
يؤكد سلوكا جماعيا .

قال أبو عبد الرحمن : في اتخاذ هذه الدعوى قضية منطقية زور وتضليل كبير جدا
جاء من تعميم هذه القاعدة على كل مجتمع ، وافترض أن كل مجتمع خلق من مفكرين لهم
موهبة فكرية ، وافترض أن كل دين أو مذهب يتسك به عوام العامة من الأميين في
المجتمع لا يملك عناصر ووثومات فكرية بحيث يكون التوحيد فيه لا يؤكد حقيقة فكرية .
وافترض أن أي مذهب يتوحد فيه المجتمع لا يتيح للأفراد راحة وجدانية ومنفعة

وهذا الزعم مغالطة رابعة من مغالطات القيصي .
نعم هناك من آمن بشيء ما ، لأن المجتمع يفرض عليه ذلك .
ولهذا الايمان شواهد من عرب أهل الجاهلية الأولى الذين اشفقوا من البراءة من
(اللات) طلبا للراحة في سلوك مجتمعهم .
وهناك من آمن بشيء ما تلقينا وتقليدا ، ولهذا شواهد أيضا من عرب الجاهلية الأولى
الذين قالوا :

« إنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آناهم مقتدون » .
وهناك من آمن بشيء ما على الرغم من مجتمعه بحض تفكيره العقلي ومن هذا
الصنف المصيب في تفكيره ومنهم المخطيء .
وهناك من كفر بشيء ما رغم مجتمعه بحض تفكيره العقلي . ومن هذا الصنف أيضا
المصيب في تفكيره ومنهم المخطيء .

ويكذب دعوى القيصي في رد كل إيمان في التاريخ إلى قانون التلازم مع المجتمع :
أنك تجد القناعة العقلية الصادقة - رغم المجتمع والتلقين والعرف السائد - في جدل
مفكري المؤمنين والمحدثين . وهذا الجدل محفوظ في مؤلفات الفريدين التي قرأ القيصي
منها جانباً وتقل عليه أن يذكر مصدر استفادته في جميع كتبه ليؤهم سندج القراءة بأنه آت بما
لم تأت به الأوائل . وأول تجمع للمسلمين في دار « ابن الأرقم » دليل قاطع على أن
الاسلام انتفاضة على طاغوت المجتمع السائد .

سواء أقرأ القيصي ذلك من تاريخ المسلمين أم من تاريخ خصوصهم ، لأن معايير
التوثيق التاريخي براهين علمية تتقل . كاهل المغالط إذا كان خصا وأراد أن يتكلم ببرهان .
وقول القيصي : « لهذا يؤمن الفرد بما يؤمن به مجتمعه بحثا عن الراحة لا طلبا
للصدق » .

إنما يصدق على أفراد .
أما تعميم هذا القانون على جميع خلق الله من البشر :
فيعني سلب المثالية عن جميع الخلق .
ويعني : أن جميع المؤمنين بدين أو مذهب لم يفكروا بعقولهم .
ويعني : أن جميع مفكري المؤمنين مسلمون بعقولهم في سبيل التوافق مع مجتمعهم .
وكل هذه دعاوى عريضة لم يأت عليها بشبه برهان .

ان المجتمع الاسلامى خلى من قسم المفكرين ، وأن قضايا الاسلام لا تملك مقومات فكرية :

فمن حقه أن يقول :

اتفاق المسلمين يعنى قضية سلوكية لا فكرية .

ولو كان القيصى مثاليا في فكره يعطي المنهج حقه لقال :

« توحيد المجتمع في دين يعنى قضية سلوكية ، وهذه القضية السلوكية قد تكون ثمرة تفكير أو مشاهدة أو تجربة أو تقليد وتلقين » .

ثم يطرح للحوار - بنهج سليم - قضايا كل مجتمع لا تؤكد حقيقة أو فناعة فكرية .
وبما أن القيصى غير مخلص للفكر أصبحت مؤلفاته عويلا وصراخا يتناوح على هامش القضايا الفكرية دون أن يضرب في صميمها .

٨ - الأمر الثامن :

قول القيصى : إن توحيد المجتمع في دين لا يعنى فيها موحداً ولا مستوى موحداً .. الخ .

قال ابو عبد الرحمن : هذه القضية مغالطة .

كما أن عكس هذه القضية مغالطة أيضا .

والصواب : أن هذا التوحيد قد يعنى فيها موحداً ، وقد لا يعنى . يعنى فيها موحداً إذا أجمع عقلاء ومفكر والمجتمع على قضية سلوكيتها الجاهلير .

أما جبهة العوام التى لا تملك أصول التفكير فلا يحسب حسابها في فهم أو تفكير .

وإنما قناعتهم الوجدانية تؤكد الفهم الموحد .

ويعنى فيها موحداً إذا كان ذلك الدين يقهر العقل ببرهانه .

قال أبو عبد الرحمن : وها هنا الملح إلى حقيقة قد أكدتها في كتابى « ديكارت بين الشك واليقين » حول إيمان العوام .

وهذه الحقيقة :

أن الاسلام - عقيدة وشريعة وسلوكا - جاء على افتراض أنه الحق والخير والجمال .
وأقام هذه الدعوى إيجابا وسلبا .
فأما الإيجاب فبالبراهين الدامغة .

مشهودة . ذلك أن دور الفكر تمحيص الأحق والأفصح والأجمل ، فإذا وجد المجتمع راحة وسفعة في سلوكه فمعنى ذلك : أن مذهبه يؤكد حقيقة فكرية .

ويعميم هذه القاعدة يعنى أن سلوك أي فرد شاذ التفكير يؤكد حقيقة فكرية .
وأن سلوك أمم من الناس - فيها العقلاء والمفكرون - لا يؤكد حقيقة فكرية .

فهل في عكس الحقائق أكثر من هذا ؟

أليس القيصى يتغنى بأيجاد الدول المتحضرة في الشرق والغرب ، ويعنى على العرب تخلفهم . ؟ .

إن هذه الأمم المتحضرة أخذت مبدأ التصويت والأغلبية .

وبالله ما قام هذا المبدأ الا على أصول فكرية تعنى :

أن العصمة في آراء الجماعة إلا من كان عدده فضل علم مغيب عن الجماعة .

وأن الزيف في رأي الفرد الشاذ .

فقول القيصى : إن سلوك الجماعة لا يؤكد حقيقة فكرية ، وبما ألزماه به من أن سلوك الفرد الشاذ يؤكد حقيقة :

إنما هو رجعية وضيق عطن يناقض مبدأ التصويت الذى أخذت به الأمم المتحضرة التى يعنى القيصى بأيجادها .

على أن الاسلام - قبل هذه الأمم - عظيم الاحفاء بهذا المبدأ في مسألتى :
« الشورى » و « الاجماع » .

والصواب : أننا قبل أن نبحث سلوك الجماعة : هل يؤكد حقيقة فكرية أم لا ؟
يجب أن نبحث في هذا السلوك عن مدى رجاءته من ناحية البرهان ؟ .

ثم يتضح لنا بعد ذلك : هل يؤكد هذا السلوك حقيقة فكرية أم لا ؟

وإذا أراد القيصى الحاجة بعقل وتفكير :

فلينظر - على سبيل المثال - قضايا الاسلام التى اتخذت عليها مسيرة المجتمع الاسلامى :

هل تمثل حقيقة فكرية أم لا ؟
وهل المجتمع الاسلامى خلى من المفكرين العقلاء أم لا ؟
فإن أثبت برهان - وأنى له ذلك .

يعرفون قلنا ، ولا عقداً نفسية ، ولا انتحارا . فهل وجد القيصمي هذه الظاهرة عند عوام الوثنيين والمجدين وفكرتهم ؟

أليسوا يتظلمون من الفلق والعقد ويتبارون في الانتحار عند أنه المصائب ؟

إن الدين الصحيح والإيمان الوثيق عوضهم عن التفكير بالراحة والطمأنينة وطهارة الوجدان ، فكان سلوكهم يؤكد حقائق فكرية .

والقيصمي لا يجهل : أن كل المجتمعات لا تخلو من فئات ثلاث :

الفئة الأولى : مفكرون موهوبون مفرغون تفكيرهم للقضايا الفلسفية والغيبية يتكلمون بنطق ومنهج . وهؤلاء القلة .

الفئة الثانية : تلك موهبة التفكير ، ولكنها قصرت ذلك على مجال تخصصها العلمي أو الثقافي .

الفئة الثالثة : وهم الأكثرية - : من العامة والأميين المقصور تفكيرهم على حياتهم العادية الذين لا يجيدون قضايا فكرهم بالتأمل بل بالفتاعة الحسية والوجدانية المحصورة في تجربة حياتهم اليومية العادية .

إذا كان القيصمي لا يجهل ذلك ، ويدعي مثالية البحث :

فلماذا يضل شباب العالم ويقول :

دعوا كل دين أو مذهب - بلا استثناء - ، لأن سلوك الجماعة لا يؤكد حقيقة فكرية ؟

أليس العدل في البحث والإنصاف في الحجة والمثالية في التفكير :

أن يتعبد تفكير عقلاء المجتمعات ويحاكمه إلى مناهج العلم وأصول التفكير ؟

نعم ليس من المفترض أن يقيم القيصمي الحجة على دين الإسلام من واقع سلوك الدراويش ودهاء الصوفية الحمقاء وترهبين المنافقين الماكربين .

بل المفترض أن يقيم الحجة - إن قدر - من مناقشة براهين الإسلام ذاته ، ومناقشة براهين القسم الفكرية من علماء الإسلام .

ثم يتاوم بفكره كل سلوك ينحرف عما يعتقد أنه الحق .

٩ - الأمر التاسع : يرى القيصمي : أن توحد المجتمع الآنف الذكر يؤكد أننا لا بد أن نكون أدوات مخلوقة مسحوقة في الجهاز الكبير الرهيب .. أن تكون بلا حرية مهما كانت

وإما السلب فيتحدى كل مؤهل للتفكير يعارض حقايقه .

وأكد الإسلام هذا التحدي باستحداث العقول على التفكير والتدبر .

ولكن يا ترى هل كل فرد من مخلوقات الله يملك الاستجابة لهذا التحدي الفكري ؟

كلا . لأن أغلب الناس من القاصرين في تفكيرهم الذين لا يملكون إلا التفكير في حياتهم العادية التي عرفوها تجربة ومراسا وعبا .

فإذا كان الإسلام يدمع بالبرهان من يكابر في أنه الحق والخير والجمال :

فهل من المتوقع أن يخاطب العامة والجهلاء ويقول لهم :

أنا الحق والخير والجمال ، ولكن لا تؤمنوا بي حتى تقدروا على التفكير فيكون إيمانكم عن فتاعة فكرية ؟

أم يقول للناس : من ملك التفكير فيها هي براهيني أمامه .

ومن لم يملك التفكير فيجب عليه أن يؤمن بي ، لأنني ضامن له الخير والحق والجمال ؟

وهل يتوقع من مفكري المسلمين الذين عاينوا الحق والخير والجمال في دينهم بحسبهم

وعقوبتهم :

أن يرفضوا توحد العامة على هذا السلوك المبارك ويقولوا لهم :

مادتم لم تدركوا بعقولكم قضايا دينكم فسلوكمم ضلال ، وهو لا يؤكد حقيقة فكرية ؟

والعالمى الجاهل الذي يدن للحق والخير والجمال : يجد في ذلك ما يعرضه عن نعمة

التفكير ، وهو الوعي والحساسية والراحة الوجدانية والمنفعة التي يجدها بحسه الظاهر والباطن .

وإذا كان القيصمي هذه المرة يؤمن بالقوانين الاجتماعية والنفسية إذ يحيلنا إلى قانون التوافق مع المجتمع : فإن لنا الحق أن نجادله بما يعتقد هو أنه حجة .

وتلك الحجة ظاهرة نفسية وأياها رأي العين في عوام من المسلمين لا يملكون من عناصر التأمل شيئا ، وإنما تفكيرهم من ممارسة حياتهم اليومية العادية .

لقد عاش هؤلاء الاشياخ من العوام حياة شظف وأقشهم كبيت النمل من الخرفة ، وأرجلهم مشققة من الحفى والوجى . رزقهم تيب ، والمصائب تدهشهم في أنفسهم وأهلهم ومالهم ، وتتناوح عليهم الهوم من كل جانب . ومع هذا تجد ابتسامة أحدهم إلى أذنه : لا

ورابعها : ليست كل المجتمعات مما يجب أن ننعى عليها حتى الحريات الشاذة . فالمجتمع الإسلامي الذي يحنق حرية الفاحشة إنما يبارك العقل والفكر حجرة .

والمجتمعات السافلة يرفض العقل حريتها .

يرفض وأدها لحرية العقل والدين والخلق .

١٠ - الأمر العاشر : قول القضيبي : إن التلقين سلاح لا مثيل له من الأسلحة ، وإنه السلاح السري الذي صنع أيجاد وانتصارات الأنبياء والزعماء والدعاة الماكزين .

قال أبو عبد الرحمن : أما الأنبياء فكانت براهينهم المعجزات المسية وضروقات العقل .

وما تسليح نبي قط بالتلقين الضال الموروث في مجتمعه ، وإنما جاءت رسالته لتقويض هذا التلقين .

ثم إن الحق والباطل والجمال والخير والشر كل ذلك لا يصل إلى الناس إلا بالتلقين .

والعقل والوجدان هما المميز لكل ذلك .

وسنبرهن إن شاء الله - لا سيما من كتاب أنها العار إن المجد لك - على أن القضيبي أعظم أفوزج لمن يأخذ دعواته تلقينا .

وأنه مصاب بعملية غسيل الملح المعقدة من قبل المجتمعات الصهيونية التي يعتبرها القضيبي غلة وديعة وعقيدة فذة .

والقضيبي مهما حاول التعميم في مهاجمة الآلهة والأديان والأنبياء والمجتمعات والزعماء : فإنما يريد محادة الله ومحادة دين الإسلام ونبي الإسلام ويجمع الإسلام وزعماء الإسلام .

ومن يقول له ولكل مضلل مكابر :

لا تأخذوا الإسلام أو ترفضوه عن تلقين تجدونه في عامة المجتمع من الأميين .
وإنما أمامكم الحوار افتحوه مع براهين الإسلام وتفكير علمائه وعبارته .

قال أبو عبد الرحمن : أما بقية هذا الفصل الذي كتبه القضيبي بعنوان :

(كيف رآته كل العقول) فهو جمل من الدعوى والتهويل والمكابرة ، فهو يصف الكتب السماوية بالجهروت والإرهاب وينكت بالوعد والوعيد والجنات والسموات . ويصف الله - جل جلاله وتنقست أسماؤه - بما لا أستطيع الاستشهاد به .

الحريات موجودة ومشروعة ، إن حرية أي إنسان في المجتمع أو أمام إملاء المجتمع لا تساوي أكثر من حرية أي عضو من أعضاء الجسم في الجسم .

إنها حرية قانونية أو افتراضية فقط .

إنها كحرية الجسم في أن لا يشيع أو يمرض أو يموت . أهـ .

قال أبو عبد الرحمن : في هذا الكلام عجائب وجهل أرعن بالدراسات الفكرية الرائدة في فلسفة الحرية .

وهو كلام عائم لا يحدد قضية معينة .

وبيان ذلك من وجوه :

أولها : أنه ليس في الوجود ولا في تصور العقل أي حرية مطلقة تفوق حرية العضو في الجسم وتكون غير حرية قانونية .

بل إن الحرية من شيء خضوع لشيء آخر .

إن للفرد - في عرف أي مجتمع متحضر - أن يتمتع بكامل حريته شريطة أن لا يؤذي حرية الآخرين وحرية النظام .

وثانيها : أن الحرية المطلقة لا تتصور عقليا إلا من موجود قائم بذاته مستغن عن كل ما في الوجود قادر مهيمن على كل ما في الوجود .

أما الإنسان الذي يبدأ حياته تحت الحضنة ويختتمها في ذل الشيخوخة ويعرف اليوم ما كان يجمله بالأمس :

فأني له أن يطمع بحرية مطلقة ؟

وأني لعقولنا أن تتصور له ذلك ؟

وحقيق بالقضيبي بعد ذلك أن لا يؤله عقل الإنسان المخلوق وشهواته الجائعة .

وثالثها : أن كلمة حرية ليست تعني الحق والخير والجمال إلا بما تتسبب إليه من ذلك . فالتحرر من الصدق وذيلة ، والتحرر من الكذب فضيلة .

إذن ليس من الخير أن يكون كل فرد حرا مطلقا دون حرية قانونية .

وليس من الشر أن تفرض الحرية القانونية على الأفراد .

إن الحرية للأفراد في الأخذ بالحق والخير والجمال .

وإن الحرية للقانون في كيح جماع الشذاز من الأفراد .

قوانين ومهيم

سؤال حائر لا بأس به في اقتفاء البرهان ، لأن الله يطلب البرهان ، وكان طلبه فطرة في عقولنا التي لا تفتتح بغير العملة الكافية وصاحب « هذا الكون ما ضميره » شق تحته جدلا كثيرا ، ولا بأس عليه في أن يكون العالم الشاك ويكون غيره الجاهل المستيقن ولكن المستحيل أن يكون العالم المستيقن ، وصحة القسمة العقلية : أن يوجد المؤمن المستيقن أو الملحد المستيقن أو الشاك ، والشاك يعرض ولا يفرض ولا دخل للمعلم والجاهل ثم : ولا بأس بالشاك إذا كان وسيلة لأنه طريق المعرفة ، فلو لا الشك ما حصل اليقين .. ولكننا نرقب الشاك منذ أول انطلاقة - لا من حيث أنه شك ولكن من حيث اختلال منطقته . فليكن الشاك أول انطلاقة في منطق الإنسان ، ولكن حذار من اختلال هذا المنطق . لأن استحسان الشاك التوسلي لا يسوغ انتكاس الفهم ونحن لا نحاسب على الشك ، ولكننا نحاسب على ما بعد الشك : من سوء في الفهم ، ونقص في التصور ، وعجز في الإدراك ، وحيف في الحكم .

ويرى صاحب هذا الكون ما ضميره : أن في الإنسان وفي كل شيء قانونين متناقضين « قانون التمرد على الذات » و « قانون : الخضوع للذات » .. وهو بالقانون الأول مدفوع إلى فهم كل شيء ، وإلى محاولة الانتصار على كل شيء .. وقد سمي هذا القانون في موضع آخر « الطبيعة المناضلة » .

أما القانون الثاني فيعني الاستسلام النهائي لما ألقته الذات من المذاهب والمعتقد والتقاليد . فلا مزية لمذهبك على غيره إلا يالفك له ويحكم علاقة أعصابك به ، لأن الناس يالفون مذاهبهم أكثر جدا مما يالفون أوطانهم ويوتهم وأزياءهم وجوهرهم وأصدقائهم ، وهذا الألف يسبونه « قانون اللازم » وهو من الأمراض البشرية إلا أنه مفيد وضروري بقدر ما هو ضد الاحتياج ويسمي هذا الألف - في موضع آخر - أوهاما يدخل فيها « رهبة المجهول » و « حتميات القدر وحجز الدين والمبدأ والعرف والتقليد » إلخ .. وكل هذه الأوهام المألوفة تسوغ للإنسان المعجز والمبالدة ، وتحول بينه وبين تغيير وجوده ووجود ما حوله فبالقانون الثاني يواجه الإنسان وجوده بمنطق ذليل متوحش

ولا مجال لنقاش مثل هذا التهويل إلا لو كان ذكر النسبه أو المسوغات التي جعلته يستهجن دين الله .

وربما أخف القارئ بجمال متحذلقه متناقضة غير مفهومه لا بلغة ولا بفكر . خذ مثال ذلك قوله :

« مهما تحدث الإنسان عن أفكاره الحرة وعن شجاعته فليست شجاعته وحياته إلا تعبيرا عن خضوعه . أه » .

قال أبو عبدالرحمن : أي عقل همجي أو حضاري يفهم هذا الكلام .

هب أن فردا عاش في مجتمع الإسلام وادعى أنه مسلم كأبي العلاء المعري ثم أعلن تحديه لقضايا جوهرية من أصول الدين ونال حرية في ذلك .

فكيف يكون إعلانه لحرية الباطل وشجاعته في ذلك تعبيرا عن خضوعه ؟ .

إنه كلام مستقل .

وربما كان مقهورا لو قال : بعض الحريات احتجاج على الخضوع .

ثم يقول : « إن الخضوع أسلوب من أساليب الحرية » .

قال أبو عبدالرحمن : لا أستطيع تصور هذا الكلام إلا بالمقارنة . فاقول : إن التحرر من التفضيلة خضوع للرديلة .

وبغير هذا المعنى لا تستطيع فهم هذه الجملة .

ومن الجمل غير المفهومة التي لا تصدر إلا من طرحاء المارستان قوله : « إن خضوع النهر في جريانه صيغة من صيغ الحرية ، وإن حريته في جريانه صيغة من صيغ الخضوع » .

قال أبو عبدالرحمن : حقا إن نفرد التفصيبي وجبروته الفكري يتألق في مثل هذه الجمل غير المفهومة . وإليك تحفة ثانية من جملة :

إنها لفضية مفهومة أو يجب أن تكون مفهومة .

إنها لفضية لا بد أن تظل غير مفهومة .

ولا ينبغي أن تكون مفهومة مهما كانت مفهومة ووجب أن تكون مفهومة ؟ . أه . فاسألوا الله له الشفاء العاجل ، واحمدوا الله على السلامة .



يبد أن قانون الخضوع للذات يعني الاستسلام للألوفها وهو الذي نسميه مذهبا - ثم قرر أنه لا مزية لمذهبك على غيره إلا بالملك له ، وبحكم علاقة أعصابك به ، لأن الناس يألفون مذاهبهم أكثر جدا عما يألفون أوطانهم ... إلخ ... ومثل هذا التعميم لا يمكن أن يكون صحيحا لأن الناس جميعا لا يتألفون مذاهبهم بعواطفهم وأعصابهم ولكنهم يتألفونها بفكرهم فتتحول إلى عواطف وأعصاب وإذن فليست مزية مذهبي على سواء بمجرد إلفي له وتعلقه بأعصابي وإنما مزيته في مقدار نصيبه من البرهان والحجة ولا يعيب مذهبي أن يشتد إلفي له .

ولا مرء أن في الإنسان غرائز متضادة ، فالإنسان يحب ويكره وفيه نوازع للخير . ونوازع للشر (١) بيد أن الذي خلق هذا الإنسان وركبه جعل له من عقله وعاطفته ما يحفظ به التوازن بين هذه النوازع ، فإن أرضى أحد النوازع على حساب الآخر بقي في شقاء وقلق .

وإيماننا بهذه النوازع المتناقضة لا يعني تسليمنا بأن الإنسان بين قانوني التمرد على الذات والخضوع لها . لأن الذات لفظ لغوي يفهم منه الإنسان بكل خصائصه ونوازعه وعقله .. فالتمرد على الذات - على فرض التسليم بصحة هذه العبارة - يعني : « تمرد الذات على ذاتها والخضوع للذات يعني : خضوع الذات لذاتها فالحضوع حاصل في كلا التسميتين ، وكذلك التمرد حاصل فيها ... والتعبير السليم : أن يقال : قانون تمرد الذات على معتقداتها وقانون خضوع الذات لمعتقداتها .



(١) وقد جعل الله له من العقل ومن توجهات السوء التي يوحى بها الله إلى رسله ما يحفظ التوازن بين هذه الغرائز والنوازع ، وهذا التوازن داخل في معنى « الوسطية » التي كانت مقياسا للتفضيلة عند الفلاسفة . وكان من الأمور المدروسة في ديننا ، فنظرة في تفسير سيد قطب - رحمه الله - لقوله تعالى : وكذلك جعلناكم أمة وسطا . ونظرة في تطبيق ابن تيمية لهذه الوسطية على المسلمين بين أهل الملل والنحل في كتابه « الجواب الصحيح » يتبين لك مدى حرص الإسلام على حفظ التوازن بين نوازع الذات وغرائزها . وكل تطرف في الاتجاه يعني الخيف على النظرة ، وقد وجد المؤمنون القناعة التامة بدعيتهم أسما بأن الذات بنوازعها المتناقضة خلق الله وأن الإسلام توجيه الله الذي خلق هذه الذات ، فمن ملك الخلق ملك التوجيه ، لأنه أحق من جانب ، وأعلم من جانب آخر .

وبالمثل الأول يتمرد الإنسان على إلفه ويكتشف عيوبه ، ويرى من بعيد مزايا تقيضه الذي لم يوجد أو الموجود عند الآخرين والذين يستحيون هذا القانون ينتقلون من طور من يعيش فقط إلى طور من يرى ويعلم ويحكم ويختار .

وإنما العيب في ضلال الطرق الاستدلالية التي حصل منها قناعتي بمذهبي ثم إلفي له . وقصارى القول : أن مزية المذهب - كل مذهب - في برهانه وفلسفته والألف ليس مزية للمذهب دون مذهب ، لأن في الناس من يألف الباطل بحسب أنه حق ، كما يألف الآخرون الحق الذي غدبها به ومثل هذا التعميم أيضا لا يمكن أن يكون صحيحا لأنه يؤدي إلى « اللاأدرية » وهي شبه فرغت منها الفلسفة يوم كان الفكر البشري طفلا أما قانون التلازم فمشهود في تكوين الإنسان الطبيعي - في ثلاثيه مع محيطه ليعيش - أما تلازم الإنسان مع مذهبه فلا قانون له غير ما يلبه فكره وعقله وحسه ورويته المباشرة ولسنا نقول : إن تلازم إنسان مع مذهبه مفيد بقدر ما هو ضار ولا أنه احتياج بقدر ما هو ضد الاحتياج ، وإنما نقول : فائدة الإنسان واحتياجه في الأخذ بما ينبغي .

وقانون تمرد السلوك على التصور ، وقانون خضوع السلوك للتصور ، أو ابتناقه من التصور أو قانون تمرد الفكر على مألوف النفس وقانون خضوع الفكر لمألوف النفس فالتصحيح للعبارة أول خطوة يجب أن ننطلق منها . وبعد هذا التصحيح اللغوي لهذه العبارة ، ففئة خطأ معنوي فاحش في اعتبار تمرد الذات على مألوفها أو خضوعها له قانونا ، لأن القانون يعني المعيار الضابط للتمرد الذي يلزم عنه نتيجة ، ويحرد التمرد والخضوع لا يكون قانونا للتمرد لأن التمرد والخضوع تصرف في ذاته وإنما القانون يعني الأمر الذي تقع به الذات في تمردها وخضوعها ، وطرق القناعة كثيرة يختلف فيها الناس ، وما يقع به الناس يسمونه أمرا معقولا : إما أن تثبت معقوليته برؤية عقلية مباشرة أو بحس أو إلهام أو تقليد أو استحكام عادة ، والمعاطفة ليست من طرق الاقتناع ، ولكن الشيء الذي يقع به الإنسان يتحول إلى عاطفة لذا نقول : إن الإنسان يتمرد ويخضع وفق القوانين التي يؤمن بها فتتحول نتائجها إلى عاطفة في نفسه .

لسنا نعتبر التمرد دافعا لفهم الشيء والانتصار عليه وإنما هو نتيجة للأمر الدافع . كما أن فهم كل شيء والانتصار على كل شيء ليس تمردا على مألوف الذات ، وإنما هو الناس لتصحيح هذا المألوف إما بتغييره ، أو تثبيته وإيجاز فإن الإنسان ينتصر على مألوفه أو يخضع له بدافع قانون نتيجته هذا الانتصار أو الخضوع .

لا تمرد إلا بمسطق

هذا الكون حقائق موجودة .

وقبل أن يقبضها الحس البشري تكون حقيقة مجهولة . وكل مجهول له رهبة ، وبعد اكتشاف الحقيقة المجهولة تصبح هذه الرهبة وهمية .

أو تكون صحيحة ، ولكن الإنسان يغالب هذا الكون بحيله ومواهبه ليعيش ، فإذا عرف السبب زال العجب .

وهيها كان عنفوان الإنسان في الكشف والاختراع فإنه محكوم بحتميات القدر ، وهو في النهاية لن يدرك عن نفسه الموت ، وإن سعى القصيمي الرهبة والحتمية أوهاما تسوخ للإنسان العجز والبلادة ، فيواجه وجوده بنطق ذليل متوحش فإن لنا نظرة فاحصة لا تسرف إسراف القصيمي في التمرد ، ولا تتوحد توحد من يعادون الفكر البشري ، فنقول :

١ - إن الموهبة البشرية تُكتشف ، أما الحقيقة في ذاتها فخلق الله ، والمنطق المبادء أن خالق الحقيقة أعلم وأقدر وأحكم .. إلخ من مكشف الحقيقة والله المثل الأعلى .

فهيها كانت مباركتنا لخطوة التمرد فيجب أن نحترم عقولنا فلا نتمرد بأقوالنا التي لن نضر الله ولن تغير من شأنه الكوني شيئا على خالق الحقيقة .

وهيها كانت موهبة هذه الأناسي يجمعونها وإن عمرت عمر إبليس فانها لن تخرج عن نصاب السهو والنقص والقصور ، لأن كون الله أقوى وأوسع وأرحب من حيل البشر ، والموهبة البشرية حجة فيما أحاطت به جبرا .

أما في النفي المطلق فلا ، لأن الله غيبا لا يطلع عليه أحدا ، ولأن الموهبة البشرية ستندفق وتلهث وستكتشف كل يوم جديداً ، ولكن لن يزال في طي الغفاء مجهول لأن الإنسان بكل قوته محدود ، ولأن الكون أشمل من الإنسان في محدوديته ، والله فوق ذلك لا محدود ، ولا منته ، ومن الخطأ في الرأي الزعم بأن المحدود يدرك اللا محدود .

٢ - وبالكشاف المجهول تزول الدهشة والرهبة ، ولسنا نجد بأسا في التحرر من

الشيء لا يصنع نفسه

آلاف المعاهد الدينية وغير الدينية كما يقول القيصي لا تزال (منذ آلاف السنين) ترد برهان الألوهية هكذا : العالم متغير ، وكل متغير لابد أن يكون حادثاً ، وكل حادث لابد أن يكون له محدث ، وهذا المحدث (وهو الله) لابد أن يكون قديماً أهـ .

قال أبو عبد الرحمن : الحق لا زمان له ، فقد يكون قديماً ويكون اكتشافه جديداً ، ولن يضير الحقيقة قدمها ولا قدم معرفة الناس بها .

فإذا كان البرهان صحيحاً من الناحية النظرية فلن يزيده ترديد المعاهد له آلاف السنين إلا قوة . وأعجبوا لقول القيصي بعد ذلك (إنه لو جاء الثاقين عكس ذلك لحُدث الاقتناع بنفس القوة) . وعكس ذلك أن يجيء البرهان هكذا :

١ - العالم متغير .

٢ - كل متغير لابد أن يكون صانعاً لنفسه

٣ - وكل صانع لنفسه لابد أن يستغني عن يصنعه .

٤ - فالعالم إذن لا يمكن أن يكون له خالق .

قال أبو عبد الرحمن : إن عكس البرهان بهذه الصورة لن يفتح به أي ملحد جاد ، لأن فيه مغالطات مفضوحة يستحيل - يبين - أن تند عن ذهن القيصي .

إننا نتفق معه على المقدمة الأولى ، فنقول (العالم متغير) ، ونستمد من هذه المقدمة مقدمة أخرى فنقول (كل متغير حادث) ولا نقول كما قال (كل متغير لابد أن يكون صانعاً لنفسه) والفارق بيننا أن القيصي يناغي قراءه بجاكسة لفظية ، فإذا قال المؤمنون (كل متغير حادث) قال هو (بل كل متغير صانع لنفسه) إيماناً في المخالفة فحسب .

أما المؤمنون فيستمدون برهانهم من الحس ، لأنهم رأوا كل متغير مصنوعاً .

قال أبو عبد الرحمن : القيصي متغير (كغيره من البشر) لأنه لم يكن شيئاً مذكوراً ، ثم تخلق من نطفة ، ووضعة وعلة ولطم ، ثم تفتحت فيه الروح ، ثم ولد وشب عن الطوف ، وعلم ما لم يكن يعلم ، وطعن في الكهولة ، وسموت غداً .

ثم هب أن المتغير ليس مصنوعاً ، فهل القيصي صانع لنفسه ؟

عبودية الطبيعة في مخاوفها وبجهولها ولكن السفه في التمرد على شرع خالق المجهول

الرهيب .

وقد كان دين الله تحريراً للعقول والقلوب من التعلق بحجر أو شجر أو كوكب أو رعد أو برق .

وما قال ديننا قط ارهبوا المجهول ، حتى يكون ترد القيصي فاتحة خير لتحريرنا من الوحشة والمنطق الدليل ، بل إن المسلمين بفطرتهم ، وبقاء هذا الكون سراً مبهماً في عقولهم لم يعرفوا حقيقته حساً ، ولكنهم مستيقنون بأن الله هو النافع الضار ولا يملك غيره نعماً ولا ضراً إلا بآذنه .

وكما كشف لهم العلم عن حقيقة علمية ازدادوا إيماناً مع إيمانهم ، لأنهم في الأولى آمنوا بالغيب ، وفي الثانية آمنوا بالحس .

ولم يقل ديننا قط اغفلوا عن المجهول ، بل في ديننا الاستحثاث الشديد على التفكير في خلق الله وكونه .

فالمسلم إن انبثق من دينه لا يكسل ولا يبلد لأن دينه حركي جاد ، ولا يقابل وجوده بنطق ذليل متوحش ، لأنه لا يخاف إلا الله وخوف الله حقيقة لابد أن يستشعرها مكتشف المجهول ومن لم يكشفه ، والمنطق المستقيم في الجدل أن المؤمن الذي يتيقن وجود الله وكأله لا يستطيع أن يجادل في صدق وصحة شرع الله في الجزئيات لأن ثبوت الفرع لازم من ثبوت الأصل ، فإذا قال القيصي : دينكم يا مسلمون غير صحيح ، لأنه يرهب المجهول ويواجه الوجود بتطلق ذليل متوحش وجب أن يرد إلى النقاش في مسألة وجود الله وكأله ، لأن المسلم لما آمن بكالم الله لزمه الايمان - جملة وتفصيلاً - بكل ما صرح نقله عن الله سبحانه .

فمن قال : امنوا يا مسلمون في الأمور غير الصحيحة من دينكم التي تقابل الوجود ، بتطلق متوحش ، فواجب على المؤمن أن يفتح صدره ، لأن مسألة تمحيص الدين غير مسألة التمرد على الدين .



دَعَوَى أَنْ الْفِرَاقَ الْعَقْلِيَّ بَاعَثَ لَتَدْوِينَ الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ

هذا البحث أصله فصل عقده « عبد الله القصيمي » - أكبر ملحد في شرقنا العربي ص ٤١٧ - ٤٨٠ بكتابه « العالم ليس عقلا » في سلسلة رده وكفوه بربه ودينه وتاريخ أمته - يحفزني إلى مناقشته افتتان من يتخافتون في السر من شباب غير متمكن حسبوا أنه أتى بالحجة التي لا تقهر كما يحفزني تخاذل طلبة العلم في بلادى ، وأخص منهم خريجى كلية الشريعة ، فقد رأيت همة المناهين منهم لا تتجاوز الاجتهاد في الاستنباط من النصوص لاستخراج الأحكام ، وقد خفي عليهم أن الحاجة اليوم ماسة إلى الدفاع عن النصوص أولا ، والتوقف على المطالعة العصرية للافتاح بوجهة النظر الإسلامية !

يزعم القصيمي : أن الحديث والعمل به خصم بشع للمعرفة الإنسانية والحياة ! فعقدا فصلا عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ وهو دعوة سافرة إلى الانسلاخ عن الدين لأنه يستمد من الحديث ويتبع كلامه الذى ثرة إنشائها لم يراع فيه الأرقام والتفريع وارتباط العناصر رأيت يلتقى جميعه في هذه النقاط :

١ - أن الحديث بدعة جللها العلماء بوقار كالسما ، واخترعوها في ظرف الفتوح العربية وما تلاها من فراغ نفسى وعقلى أنتج الأمور التالية :

أ - رغبة المنافحين في بناء الدين الجديد .

ب - رغبة أبناء الشعوب المغلوبة في الحظوة لدى العرب الفاتحين .

ج - إعجاب الناس بالخرافة .

٢ - أن الحديث أصبح أكبر حرفة شغلت الأمة العربية عن الانطلاق والرقى .

٣ - أن الحديث خصم للمعرفة الإنسانية ، وأنه يعارض ما تهدى إليه الشجيرة والعقل .

٤ - أن المؤلفات القديمة عقيمة .

٥ - تحامى المسلمين للفكر والمفكرين .

٦ - نقد ضوابط المحدثين في مصطلحاتهم .

٧ - إعجابه بالجاهلية الأولى ، ودفاعه عن إيمانها بالأوثان وكفرها بالله الحق .

ثم تأتى المقدمة الثالثة المستمدة من المقدمة الثانية ، فتراه يقول : كل صانع لنفسه

لا بد أن يستغنى عن صنعه .

وفى هذا مغالطتان عمباوان :

أولاهما : أننا بصدد إثبات (الموجد) وقد وصلنا إليه عن طريق مخلوقاته أى إثبات أن هناك خالقا ، غير مخلوق ، ولسنا بصدد إثبات أن المصنوع يستغنى أولا يستغنى عن صانعه .

فهذا الهذيان استشهاد في غير محل النزاع .

وأخرها : أنه قال : وكل صانع لنفسه لا بد أن يستغنى عن صنعه .

قال أبو عبد الرحمن : هذا خلل في المنطق ، فكيف يصنع نفسه ثم يستغنى عن نفسه ؟

إنه لو لم يصنع نفسه لكان مستغنيا عن نفسه .

إذن : العالم لا يمكن أن يكون خالقا لنفسه .



بحال أن نرفعه في الاستدلال الى مصنف البرهان وإنما نعتبره من المحتملات ، وكل حق يرد عليه احتمال ، والعبارة بما يتأيد به احتمال دون آخر ، فنرى - مثلا - في حال الحديث : أنه من الفضول أم من الحق ؟ ونرى حال الراوى : أنه ممن يكيد للمدين الجديد ، أو ممن يتأهى بالفضول في فراغه ، أم لا ؟

فصح أن الفراغ لا يكون حجة إلا بقدر ما يتأيد به من الإشارات وقرائن الأحوال . وخامسها : أن الفراغ الوقتى أيضا غير عام ، لأن ما دفع العرب إلى الفتح إنما هو امتلاء نفوسهم وعقولهم بعقيدتهم ، فلا يصح القول بأنهم بعد الفتح كانوا فارغين وقتيا فاتجهوا للرواية ؛ وإنما نقول : إنهم لما لمسوا الضرورة إلى تدوين كلام نبينهم تفرغ منهم ناس لهذا الغرض ، أما جمهورهم فلم يكن لديهم فراغ وقتى ألبتة ، فمن لم يكن منهم عالما أو متعلما تجده مرابطا على الحدود والشغور ، والحقيقة التاريخية : أنهم كانوا أسودا في النهار رهينا بالليل ، ما انعقد تاج عزنا إلا على رؤوسهم .

وسادسها : أن طرف الفراغ الذى أشار إليه القصصى بقسميه يعنى أحد أمور ثلاثة لا رابع لها البتة :

أ - فاما أن لا يكون للرسول ﷺ قول محفوظ فاستعملوا الفراغ في التزوير والوضع . وعلى هذا المعنى تكون القضية مجرد دعوى لا برهان . ويلزم على القول بأن الرسول ﷺ لم تحفظ له كلمة مستحيلات عقلية وسريعة .

ب - أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ تفرغوا لتدوينه ، وعلى هذا المعنى فلا يضير الحق أن يتفرغ له ذروه .

ج - أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ ولكن الفراغ يسر للناس التزير بالترزير والوضع ، وعلى هذا المعنى فلا ينفعنا علما بأثر الفراغ السرى على أن هذا الحديث صحيح الثبوت عن الرسول ﷺ وأن ذلك مزور عليه ، لأن هذا التمييز طرعا غير مجرد العلم بأثر الفراغ .

غاية ما في الأمر : أن نحتمل أن في الحديث صدقا وكذبا لعامل الفراغ وهو أحد عوامل كثرة ، ولا جديد في هذا الاحتمال فلولا قوته ما هرع المسلمون إلى وضع مصطلح الحديث الذى ضبطوه بقواعد فكرية عديدة .

وقصارى القول : أن الفراغ ووجود القول المحفوظ الذى يعتقدون وجود اتباعه ضدان لا يجتمعان ، فإن كان هناك قول ولكنه لم يحفظ لاختلاطه بغيره فتقدمه وتحيضه يتناقض

٨ - الزعم بأن الذين بنوا النضال العربى في فتوحاته هم أبناء الجاهلية .

٩ - الزعم بأن سنة الرسول ﷺ ليست دينا .

١٠ - استطرادات جانبية .

ومعنى هنا مناقشة قوله : « بعد الفتوح العربية الواسعة اجتمع للناس فراغان : فراغ عقلى نفسى يرجع إلى تحلى الناس عن أديانهم ولور من حيث الفكرة وفراغ وقتى ومن نثار هذين الفراغين هذه الأمور :

١ - رغبة الفاتحين رغبة قوية في بناء الدين الجديد ، وهذا بدئى ، فبعد كل تطور روحى أو فكرى أو اجتماعى ، تجيش النفوس حماسا لتلك الرغبة .

٢ - رغبة أبناء الشعوب المغلوبة في الخطوة لدى العرب الفاتحين .

٣ - إعجاب الناس بالأبطال الخرافية إضافة إلى ما في طبيعة البشر من رغبة في التصديق بما يخرق القوانين الكونية بوسيلة غيبية .

٤ - أن التحديث أصبح في تلك الفترة الجياشة أعظم حرفة دينية (ص ٤١٧ - ٤١٨ باختصار) .

وفي هذا الكلام مغالطات كثيرة :

أولها : أن الفراغ العقلى والنفسى الآنف الذكر ليس عامسا لكل الناس فالعرب الفاتحون تجيش نفوسهم حماسا ونخوة وغضبته للدين والعقيدة ، وهذا هو الذى دفعهم إلى الفتوح الواسعة ولا يصح القول بأنهم بعد الفتح كانوا فارغين عقليا ونفسيا لأن هذا خلاف قياس الأولوية وخلاف التعريب فالأولى والمجرب أن الانتصار للمبدأ يزيد أنصاره حماسا ، وأن المتحمس لمبدأ لا يكون فارغا عقليا ، وإن قال الفراغ النفسى والعقل غير عام للغالبين والمغلوبين .

وثانيها : أن الفراغ النفسى والعقلى غير عام للمغلوبين أيضا ، لأن أكثر الموالى متحمسون للدين ، مخلصون له غير كائديه .

وثالثها : لو فرضنا فرضا بعيدا أن المغلوبين كلهم فارغون فراغا يرجع إلى تخليهم عن أديانهم السابقة ، فهل نرد الحديث لأنهم روه في فراغ ؟ إن هذا منطق معكوس وإن المنطق الصحيح أن تصدق أو تكذب ببرهان ، أما مجرد التفرغ فليس ببرهان .

ورابعها : لو فرضنا فرضا أقرب من الفرض السابق : أن الفراغ يحدث لنا كمة عن الحديث ، لأن ما يكون في الفراغ عادة إنما هو من الفضول والسلبى : لم يجر لنا

لنرى مدى قوة هذا الاحتمال فيه ، فإذا رأينا لهذا الاحتمال أثرا نظرنا مرة ثانية : هل طلبوا المخطوطة برواية صادقة أم كاذبة ؟ فان طلبوها برواية صادقة لم يضرها أن تكون على سبيل المخطوطة والقرى .

وثانها : أن الإعجاب بالأبطال المخرافية ليس عاما لكل الناس ومن ناحية ثانية فليس نتيجة حتمية أو اختيارية للفتوح الإسلامية ومن ناحية ثالثة فليس الإعجاب بالمخرافة والأساطير من ثمرات التحديث لأن في الحديث تشريعا وتصورا ودينا ودنيا . وليس كل غيبى مخرافة وليس كل الحديث من الغيبيات !!.

ومن ناحية رابعة : فان ظاهرة الإعجاب بالمخرافة لا دلالة فيها إلا أن الناس في الغالب سرعون إلى التصديق بالمخرافة فكان ماذا ؟

ليس من الضروري بل ليس من الجائز أن نصدق بالمخرافة لأن الناس صدقوا بها . إن على القسيمي أن يبرهن على أن هذا مخرافة فإذا صح برهانه فما عليه أن يصدق بها ولو صدق بها كل الناس .

والقاعدتان المنطقيتان اللتان أحب أن يتخذها كل أتباع القسيمي هما :
١ - أن وجود حديث خرافي لا يعنى أن كل حديث خرافي ، لأن في الرواية حقا وباطلا ، والقيصل في ذلك أسس النقد السليمة .

٢ - أن الناس لو صح أنهم كلهم يصدقون بالمخرافة ليسوا حجة علينا في الأخذ بها ولم يأخذ بهذا أحد من نقاد الحديث المهم أن أعرف أن هذا مخرافة ، أما تعميم الحكم فباطل لأن تبوته ليس على رتبة واحدة ، فمنه ما الاحتمال في صدقه أقرب ، ومنه العكس ومنه بين بين ، ومنه ما لا احتمال فيه البتة .

وثاسعها : أنه لا يفسر مشروعية التحديث أن يكون أعظم حرفة ، ومن ناحية ثانية : أنه من الطبيعي أن يكون أعظم حرفة ، لأنه لم يدون بعد ، وضرورة تدوينه وقتية . وما كان وقتيا فالاهتمام به لابد أن يكون أكثر ، ومن ناحية ثالثة فلم يصد الحديث المسلمين عن سبق علمي بلغوا فيه شأرا ، والتاريخ يشهد أن انطلاقهم بدأ بالإسلام . ومن ناحية رابعة : فليس من هدى الإسلام أن يتفرغ الناس للعلم الشرعى وينسوا الدنيا بقوتها وحفظها ، بل كان فرضا كفائيا إذا قام به بعض سقط عن الباقي .

الفراغ بل نقول : إن تفرغ مختصين من حفظة السنة أمر حتمى في ذلك الظرف . وسابعها : أن رغبة أبناء الشعوب المفتوحة في المخطوطة لدى العرب الفاتحين يحتمل ثلاثة أمور :

أولها أن لا يكونوا صادقين في روايتهم التي طلبوا بها المخطوطة ورغم أن هذا الاحتمال في عموميه باطل تاريخيا بالنسبة للمؤرخين عند الأمة بيد أننا نقبله كدعوى وكأحد مكملات القسمة العقلية .

وثانيها : أن يكونوا صادقين مخلصين فلا يضير الحق أن يجيء على سبيل القرينة وطلب المخطوطة ويلزم على هذا المذهب أن يكون الموالى الذين احتلوا مكانة مرموقة من حفظ السنة وفقدها صادقين في خدمة الشريعة ولكنهم ما فعلوا ذلك لوجه الله !!

وثالثي على هذا اللزوم المذهبي أمرين :
أ - سوء الظن بهؤلاء الأئمة عموما لا يبرهان قائم وإنما يجرد احتمال أنهم أخلصوا للعرب الفاتحين ولم يخلصوا لله وشواهد التاريخ تكذب ذلك ، ولكن هذا لا يضر موضوعنا .

ب - وهو : أنهم كانوا صادقين فيما رواه فلنا منهم صدقهم ، وليس علينا أن نتشكك عن مقصودهم بالحق الذي أدوه وروعوه .

ثالثا : أن يكون منهم الصادق في روايته وأن يكون منهم الكاذب ، وكلهم يطلب المخطوطة ، وعلى هذا نقول : ليس طلب المخطوطة هو ميزان صدق الحديث أو كذبه إنما الميزان تحقق أن الراوي صادق أو كاذب فذهب أن الموالى يكذبون في الحديث لأجل التقرب إلى العرب بالرواية ، فغاية ما يستفاد من هذه الدعوى لو صحت بيان أمرين :

أ - بيان إحدى العوامل الدافعة إلى الكذب والكذب والمهم في نقد الحديث أن نتحقق أن هذا الراوى كذب . أما لماذا كذب فلا وزن له في البحث العلمى إلا أن يكون من باب الترفيع العلمى وجرد ذبول المباحث .

ب - التأكيد على أن طلب المخطوطة من الاحتمالات التي تدفع إلى الكذب وأنا أقول لا يخلو حق من احتمالات ، فلنستفيع بهذا الاحتمال في النقد ، أما أن ندفع كل أثر يرويه الموالى لاحتمال أنهم كذبوا فيه طلبا للمخطوطة فمغالطة منطقية مكشوفة . بل ننظر في كل أثر

جوامع الشبه حول حجية السنة مع الرد على القرآنيين

قال أبو عبد الرحمن :

الشبه المثارة حول ثبوت السنة وحجيتها مبوية في الفقرات التالية :

أ - رد الجهر عن رسول الله ﷺ جملة واحدة وتختلف وجهة أهل هذا المذهب في اعتساف هذا الملتوى :

١ - فطائفة من غلاة الروافض تنكر نبوة محمد ﷺ وترى أن النبوة لعلی ، فترد أحاديث الرسول ﷺ لهذه الجبهة ، ذكر ذلك السيوطي في مفتاح الجنة .

٢ - القرآنيون القائلون : حسبنا القرآن لم يغادر كبيرة ولا صغيرة . قال تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » والرسول ﷺ إن هو إلا مبلغ ولا يتكلمون إلا عن محمد الإنسان وهؤلاء يضيفون إلى القرآن : « السنة العملية المتواترة » إذا طلبوا بحمل هينات الصلاة والصيام والحج ومقادير الزكاة من نصوص القرآن ، ويستدلون بأن النبي ﷺ لم يأمر بكتابة السنة ونهى عنها بأخرة ونهى عمر وغيره من الصحابة عن كتابتها وأمروا بالإقلال في الرواية ، وهذا ما أعلنه الدكتور « توفيق صدقي » في كلمة له بعنوان « الإسلام هو القرآن » يقولون ، بل ورد عن النبي ﷺ ما يدل على عدم حجية السنة كحديث : « ما أذاك يخالف القرآن فليس مني » .

٣ - عامة الهدامين من مستشرقين ومفكرين ، وهؤلاء لا يشكرون حجية السنة كمصدر بيد أن الدس والوضع كثير في السنة والنسب الصحيح بالمكذوب بحيث لم يتميز الآن ما يصحح أن الرسول ﷺ قاله ، ويستدلون بأن السنة لم تدون في عهده ﷺ وإنما دونت بعد وفاته بكذا سنة المدة التي يتعذر بها حفظ صحيح السنة نقيا من اللبس والخلط . بل إن الكذب على النبي ﷺ حدث في حياته وهذه الأحاديث المحفوظة نتيجة لتطور المسلمين وما استجد في حياتهم من خصوصيات سياسية وطائفية حزبية ودينية وما للنسب بالنصوص من الإسرائيليات وقد اشتهر بالتدليس أنمة من المحدثين ، بل صرح غير واحد منهم أن الكذب أكثر ما يكون في الصالحين ، بل أكره هذه الأحاديث إنما رويت عن

ومن ناحية خامسة : فالإسلام ليس قميئاً لمن يدرسه ويعيه بأن يكون طيباً أو طياراً أو فناناً ، وغير مائعة شعائره من ذلك أيضاً .

ولأوضح هذه الناحية بقياس جلي ، وهو أن الطب ضرورة بلا مرء ، ولكن المبنى حياته في طلبه لا يكون علماً ذرياً ، بيد أنه مع هذا لا يجوز أن يحمل الناس الطب . وهكذا نقول عن الحديث وعن كل علوم الشريعة .

ونقول إلى هذا : إن مبدأ الإسلام أن يتوزع الناس في اختصاصات الحياة ، فتوفر ثلاثة أطباء في البلد يساوي توفر ثلاثة فقهاء أو ثلاثة محدثين لأن حاجة الأمة ماسة لهؤلاء وأولئك .



الآثار والأحاديث نقلا عن التوراة والإنجيل لا نجدها فيها الآن دليل على كذب تلك الأحاديث .

٥ - جعل الصحابة فوق مستوى النقد غير صحيح ، ولذا نقدوا عدداً من الصحابة

ودخل ضمنهم من يرد خير الصحابة بعد الفتنة الكبرى ومنهم من يرد خير طائفة الصحابة بحكم مذاهب دينية معينة ، ولذا شجن عبدالمسيح شرف الدين وكمود أبو رية كتابها بكل إقذاع في الصحابي الجليل أبي هريرة رضى الله عنه ، وشكك الأخير في صحة إسلام الصحابي عبدالله بن سلام - رضى الله عنه .

٦ - عدم التسليم بصحة ما أجمعوا على صحته من الكتب كالبخاري فإنه مات قبل أن يبيض كتابه ، فليس كل ما فيه صحيح .

٧ - والزهرى وابن جريج فيها مقال ! والإمام مالك نقده ابن معين ، وهكذا شأن كثير أجمع على إمامتهم وتوثيقهم وهم غير موثوقين .

قال أبو عبد الرحمن : هذا غاية ما حضرننا من شبهتهم ، وفيما يلي نذكرها بالتفصيل ، ثم نناقشها هاذفين إيضاح الحق وإزالة اللبس ، ومن الله نستمد العون ونستلهم الرشيد .



النبي ﷺ بالمعنى وإنما يوضح الصواب بذكر اللفظ ، ولذا فأئمة النحو لا يحتجون بالحديث في اللغة .

وقد ذكر الدكتور « مصطفى السباعي » - رحمه الله - : أن إسما عيل أدهم أحد الملاحدة في مصر نشر رسالة عن تاريخ السنة عام ١٣٥٢ هـ أعلن فيها : أن هذه التوراة الغالية من الحديث الموجود بين أيدينا والتي تضمنتها كتب الصحاح ليست ثابتة الأصول والدعائم بل هي مشكوك فيها ويغلب عليها صفة الوضع (١) .

ب - جمهور المشككين يشتركون في نقد معايير العلماء في التصحيح والترجيح في الرواية ولا يسلمون بصحة ما اتفق على صحته فينتقدون أحاديث بعينها هي مثلا موضوع القبول والتسليم عند السلف إما بمعايير يزعمونها جديدة أو بمعايير زعموا أن السالفين جاوروا في إنغاثها وعدم اعتبارها ، وربما لم من حيفهم في النقد إنكار السنة جملة ولكنني لم أذكرهم في الفترة (أ) لأن لازم المذهب ليس بذهب كما يقولون وعدة هؤلاء ما يلي :

١ - أن الأحاديث إنما رويت عن الأحاد فهي غير قطعية بل ظنية فيها احتمال الخطأ والنسيان وأن أخبار الأحاد لا تقبل في الأصول والمقائيد بأجام فلنكن غير مقبولة في التفهيمات ثم يروون آثارا في عدم الاعتداد بخبر الواحد .

٢ - لا معنى لقولهم : هذا صحيح لأنه رواه فلان الثقة عن فلان الثقة عن رسول الله ﷺ لأن النقاد ليس عندهم مقياس « بالسنتيمتر ! » لعدالة الراوى وحفظه ، بل إن الناس لا يجدعون ببعضهم في أمور الدنيا فلماذا يتخاذعون في أمور الدين ؟ وحيث أنه ليس عندهم مقياس بالسنتيمتر اختلفوا الخلاف الشديد في ترجيح شخص وتعليقه !

٣ - لا يقبل الحديث إذا لم يرو باللفظ .

٤ - ويذكر الدكتور أحمد أمين - عفا الله عنه - : أن علماء الحديث لم ينفقوا المتن فقل أن نظفر بقند من ناحية أن ما نسب إلى النبي ﷺ لا يتفق والظروف التي قبلت فيه ، وأن الحوادث التاريخية الثابتة تناقضه ، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المؤلف في تعبير النبي ﷺ أو أن الحديث أشبه في شروطه وقبوله بآراء الفقه وهكذا . ١ هـ (٢) . وهؤلاء يردون الأحاديث بعقولهم ، ومنهم من يقول : ما جاء من

(١) السنة ومكانتها في التاريخ للدكتور مصطفى السباعي ص ١٦٢ عن مفتاح الجنة ص ٣ .

(٢) فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين - رحمه الله - ص ١٧ وتجيد مثل هذه الاستطرادات في كتاب المهدي والمهدوية له أيضا .

مذكرو الأضبار

قال « ابن حزم » :

ولو أن امروءا قال : لا تأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافراً باجماع الأمة . ولكن لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل وأخرى عند الفجر لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم صلاة ولا حد للأكثر في ذلك . وفانل هذا كافر مشرك خلال الدم والمال ، وإنما ذهب إلى هذا بعض غالية الرافضة عن قد اجتمعت الأمة على كفرهم (١) .

قال أبو عبد الرحمن :

ليسوا هم الرافضة وحدهم الذين ذهبوا هذا المذهب ، وإنما هو مذهب من لا يقر بنبوذة محمد ﷺ ولكن يقول : ما هو إلا مبلغ فلا تلوذنا سنته وربما استدلوا بآثار منها انتهى عن كتابة الحديث ، وإنما أناس يقولون التمس الصحيح من أقوال الرسول ﷺ بالكذب عليه فلم يبق إلا القرآن ، والخوارج وهم طائفة مبتدعة قد بادوا ولكن بقيت بدعتهم يستمد منها الهدامون ما يروقهم كمفتشى النفاق لا يصوبون أنظارهم إلا على الأدنى ردوا أحكاما من السنة وقالوا : لا تقبلها لأنها ليست في القرآن كمسألة الرجم ، وقولهم : إن الصلاة ثنتان فقط ، فأما غلاة الرافضة الذين يبادون الأخبار على إنكار نبوة محمد ﷺ فلا نخوض في شأنهم لأنه يستند بوضوعنا وليس في صحيحه وهو بحث قد نزعنا فائدته ، وإنما حديثنا مع مثبتي النبوة إلا أنهم لا يقولون بحجية السنة للشبهات التالية :

الاكتفاء بالقرآن بدليل القرآن .

وحجتهم : أن الله سبحانه قال في القرآن : « ونزلنا عليك الكتاب تبيان لكل شيء » النحل ٨٩ وقال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » الانعام ٢٨ . فنصوص القرآن وافية بالتشريع لا يلزمنا غيرها (٢) .

(٣) أحكام أصول الأحكام لابن حزم ٢ ج ١ ص ٢٠٠ ط م الإمام .

(٤) السنة للسباعي ص ١٥٦ وما بعدها عن مجلة المنار . وانظر الأم للإمام الشافعي ٢ ج ٧ ص ٢٧١ وما بعدها ، ولم يذكر الإمام الشافعي رحمه الله اسم هذه الطائفة التي تقول حسينا القرآن ولكن رجح الشيخ

الخضري في كتابه تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٩٧ أنهم من المعتزلة وقوى ذلك الدكتور السباعي ص ١٦٠ وأيده بأن النظام يتكر السنة المتواترة .

حجية السنة بدليل القرآن والسنة

قال أبو عبد الرحمن :

و نحن ذاكرون الأدلة القطعية من دلالات السمع والنظر ثم عاطفون عليها بفساد احتجاجهم وأنه لا متعلق لهم ألبتة بما ذكروه آنفا وبالله تنأيد :

١ - وجوب طاعة الرسول ﷺ ، والأدلة لا تخص كثرة من نصوص الوحيين وإنما تكفى بالسير منها وهو ما كان منطوقا في الأمر بالطاعة والتحذير من عدم الامتثال .
وأدلتنا لازمة لهم لأنها من القرآن وهم لا يحتجون بغيره ، ومن السنة إذ هم لا يشكون في صدق الرسول ﷺ ولم يشكوا في ثبوت سنته وإنما كانوا يقولون بعدم حجيتها وإن ثبت بدليل القرآن نفسه ، والدليل على وجوب طاعته ﷺ قوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبك الله ويعفركم ذنوبكم والله غفور رحيم . قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين » . آل عمران ٣١ - ٣٢ ..

وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » النساء ٥٩ ، وقال تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأحذروا » المائدة ٩٢ .. وقال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة » النور ٦٣ .. وقال تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » النساء ٨٠ ، وقال : « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر ٧ ، وقال : « وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحون » آل عمران ١٣٢ . وقال تعالى : « قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين » النور ٥٤ .

وقال تعالى : « وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم فإن فريق منهم معرضون » النور ٤٨ .. وقال تعالى : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه » النور ٦٢ .. وقال تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر » الأعراف ١٥٧ . وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحكيكم » الأنفال ٢٤ . وقال تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع »

الرسول النبي الأُمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » : فيه اللفظ عام فهو شامل لما يحله ويحرمه عما مصدره القرآن أو مصدره وحى يوحيه الله إليه (٦) ، وفي قوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه » . قال ابن القيم : فإذا جعل من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهبها إذا كانوا معه إلا باستئذنه فأولى أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا إلى قول ولا مذهب علمي إلا بعد استئذنه وإذنه يعرف بدلالة ما جاء به على أنه أذن فيه (٧) .. وقال القاضي عياض : وأما وجوب طاعته فإذا وجب الإيمان به وتصديقه فيما جاء به وجبت طاعته لأن ذلك مما أتى به (٨) .

وقال أبو محمد :

الاجتماع عن رسول الله ﷺ هي أحد الأصول الثلاثة التي أُرِضنا طاعتها في الآية الجامعة لجميع الشرائع أوها عن آخرها وهي قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله » فهذا أصل وهو القرآن ، ثم قال : « وأطيعوا الرسول » فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله ﷺ ثم قال تعالى « وأولى الأمر منكم » فهذا ثالث وهو الإجماع (٩) .

قال أبو عبد الرحمن :

لسنا بصدد تحقيق من هم أولى الأمر وإنما الشاهد في الأصل الثاني .

وقال أبو محمد : قال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » ، ومن جاءه خير عن رسول الله ﷺ يقر أنه صحيح وأن الحاجة تقوم بحمله أو قد صحح مثل الخبر في مكان آخر ثم ترك مثله في هذا المكان لقياس أو لقول فلان وفلان فقد خالف أمر الله وأمر رسوله واستحق الفتنة والعذاب الأليم .

- (٦) السنة للسياقي ص ٦٣
(٧) إعلام الموقعين ج ١ ص ٥١ - ٥٢ .
(٨) الشفاء للقاضي عياض ج ٢ ص ٤ .
(٩) الإحكام ج ١ ص ٨٧ .

النساء ٦٤ . وقال تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا » الأحزاب ٣٦ . فكل هذه التصوص قطعية على وجوب طاعة الرسول ﷺ وضلال عاصيه الضلال المبين ولكن أولئك القرآنيين لا يجدون مؤمنة في تحريف دلالاتها فيقولون أمرنا بطاعته في ما جاء به من كتاب وهو القرآن أو أنه ﷺ كفاند أو أمير تحجب طاعته في حياته على قدر مسؤوليته في الأئمة .

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا مردود بأن طاعة الرسول ﷺ وجبت على الإطلاق والعموم كقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

قال ابن كثير :

أي مهما أمركم به فافعلوا ومهما نهاكم عنه فانتهوا . وكقوله : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع » فالوصف للرسالة لا للإمارة ولا للقيادة .

وتقول : إن الرسول ﷺ واجبة طاعته مطلقا فبأي دليل قبحوا هذا الإطلاق . بل أين هو الدليل من النص القاطع على عدم وجوب طاعته في تشريعه الزائد على القرآن . لأنهم نافون . والدليل على النافي . ولأن الأصل طاعة الرسول ﷺ وما نزل عليه الوحي عبثا بل ليطاع فيما يأتي به الوحي . فاما مسألة اجتهاد الرسول ﷺ فيما ليس فيه وحى فهي مسألة محصورة تكلم عنها الأصوليون ونحن مستنبطوها بما ذكره لاحقا . قال ابن كثير في آية : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » . يخبر تعالى عن عبده ورسوله محمد ﷺ بأن من أطاعه فقد أطاع الله ومن عصاه فقد عصى الله . وما ذاك إلا لأنه ما ينطق عن اهوى إن هو إلا وحى يوحى .

قال أبو عبد الرحمن :

وما يشبه به وجوب طاعة الرسول ﷺ في أقواله وأفعاله وتقريراته ما سنحقيقه من كون سنة الرسول ﷺ وحسا . وأيضا لو كان المراد بطاعته ﷺ ما كان في القرآن لكان في قوله تعالى : « أطيعوا الله » كفاية . ولكنه عطف بطاعة الرسول فدل على أن للرسول طاعة خاصة . وذلك في سنته الزائدة على القرآن (٥) . وقوله تعالى : « الذين يتبعون

- (٥) المرافقات ج ٤ ص ١٤

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٩	الاستفتاح
١١	الاهداء
١٣	المقدمة
١٥	الخطوط الرئيسية لنظرية المعرفة
٢٧	معرفةنا انعكاس لا رمز
٢٣	مصادر المعرفة البشرية
٢٥	تفكيرنا لم يتطور لكنه استراح
٢٧	ظاهرة سارتر
٢٩	تقد العلية عند العرب والأوروبيين
٤٣	الاستقراء التلخيصي
٤٥	المنطق ثابت لا يتغير
٤٧	الفكر المعزول
٦١	قصتي مع ديكارت وقضية الشك الديكارتي
٧١	الشك الديكارتي
٨٧	العقل الحديث
٩٥	العقل المخلوق
٩٩	البراهين الاقناعية
١٠٥	برهانان نفسيان
١٠٧	البرهان الانطولوجي الوجودي
١٢٣	البرهان الفطري
١٤٩	النسبية ومنطق المسلم

قال أبو محمد : أما الفتنة فقد عجلت له ولا فتنة أعظم من قتاده على ما هو فيه وارتطامه في هذه العظيمة أعظم فتنة والله ليصحن القسم الآخر إن لم يتدارك نفسه بالتوبة والإفلاح والطاعة لا آناه عن نبيه ﷺ ورفض قبول قول من دونه كأننا من كان وبالله تعالى التوفيق (١٠).

قال أبو عبد الرحمن :
وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .



اسم الموضوع	رقم الصفحة
حرية الإرادة	٢٧٩
مع القصصى	٢٨٣
توطئة	٢٨٥
رسالة إلى عبدالله القصصى	٢٨٩
كيف رآته كل العقول ؟	٣٠١
قوانين وهمية	٣١٧
لا تورد إلا بمنطق	٣٢١
الشيء لا يصنع نفسه	٣٢٣
دعوى أن الفراغ العقلى باعث لتدوين الحديث الشريف	٣٢٥
جوامع الشبه حول حجية السنة مع الرد على القرآنيين	٣٣١
منكرو الاختيار	٣٣٥
حجية السنة بدليل القرآن والسنة	٣٣٧



اسم الموضوع	رقم الصفحة
برهان العقيدة برهان التشريع	١٥٣
طبيعة التفكير العربى المسلم	١٥٥
دور العقل فى تلقى النصوص	١٥٧
الحقيقة الشرعية	١٦٣
كيف نصوص البرهان ؟	١٦٩
قل هاتوا برهانكم	١٧٣
غاذج لمنهج ابن حزم فى الجدل	١٧٧
ملاحح الطائفة المنصورة	١٨٧
تعبير الرؤيا وأحكامها	١٩٣
القتل المستور	١٩٧
حتمية الإعدام فى النقصان	١٩٩
فى أحضان الميتافيزيقا الشيوعية	٢٠٩
غزو الفضاء والتفسير العلمى للنصوص	٢١٣
كلام الله لا يفسر بالإنهانة	٢٢٥
سيطرة الإسلام على الحكم	٢٣٥
الفضل حيث مئز الله	٢٣٩
المعجزة بين هيوم والعتاد	٢٤٣
ضحى رويدا أيتها الكافرة	٢٥١
فلسفة المساواة	٢٥٥
لا وزن للحرية	٢٥٧
فلسفة (مل) فى الحرية	٢٦٣
الحرية مشكلة الوجود وفتنة العصر	٢٧١
معادلات الحرية	٢٧٥
عبد الله	٢٧٧

إصدارات تهامة للنشر والمكتبات

الكتاب العربي السعودي

سلسلة :

منها :

- الجبل الذي صار سهلاً (نقد)
- من ذكريات مسافر
- عهد الضياء في المادية (قصة مترجمة)
- التنمية قضية (نقد)
- قراءة جديدة لسياسة محمد علي باشا (نقد)
- الظل (مجموعة قصصية)
- الدراما (قصة طويلة)
- غداً أنسى (قصة طويلة) (نقد)
- موضوعات اقتصادية معاصرة
- أزمة الطاقة: إلى أين؟
- نحو رؤية إسلامية
- إلى أين شيرين
- رفات عقل
- شرح قصيدة البردة
- عواطف إنسانية (ديوان شعر) (نقد)
- تاريخ عمارة المسجد الحرام (نقد)
- وقفة

- خالقي كدرجان (مجموعة قصصية) (نقد)
- أفكار بلا زمن
- كتاب في علم إدارة الأفراد (الطبعة الثانية)
- الإيجار في ليل الشبح (ديوان شعر)
- طه حسين والشبان
- التنمية رجباً لوجه
- الحضارة عند (نقد)
- غير الذكريات (ديوان شعر)
- لحظة ضعف (قصة طويلة)
- الرجولة عماد الخلق الفاضل
- نورات قلم
- بائع التبغ (مجموعة قصصية مترجمة)
- أعلام الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة (ترجم)
- النجم القوي (مجموعة قصصية مترجمة)
- مكانك عمدي
- قال وقت

- الأستاذ أحمد فندعل
- الأستاذ محمد عمر توفيق
- الأستاذ عزير ضياء
- الدكتور محمود محمد سفر
- الدكتور سليمان بن محمد النعام
- الأستاذ عبدالله عبد الرحمن جفري
- الدكتور عصام خويطر
- الدكتور أمل محمد شطا
- الدكتور علي بن طلال الجهوي
- الدكتور عبدالعزير بن حسين الصويغ
- الأستاذ أحمد محمد جبال
- الأستاذ حمزة شحاتة
- الأستاذ حمزة شحاتة
- الدكتور محمود حسن زيني
- الدكتور مريم الجعدادي
- الشيخ حسين عبدالله بالسلامة
- الدكتور عبدالله حسين بالسلامة
- الأستاذ أحمد السباعي
- الأستاذ عبدالله المصين
- الأستاذ عبدالوهاب عبدالواسع
- الأستاذ محمد الفهد الميسى
- الأستاذ محمد عمر توفيق
- الدكتور غازي عبدالرحمن القصبي
- الدكتور محمود محمد سفر
- الأستاذ طاهر زغشري
- الأستاذ فؤاد صادق مفتي
- الأستاذ حمزة شحاتة
- الأستاذ محمد حسين زيدان
- الأستاذ حمزة بوقري
- الأستاذ محمد علي مغربي
- الأستاذ عزير ضياء
- الأستاذ أحمد محمد جبال
- الأستاذ أحمد السباعي

الأستاذ أحمد السباعي
الشيخ حسين عبدالله بسلامة
الأستاذ عبد العزيز مؤمنة
الأستاذ حسين عبدالله سراج
الأستاذ محمد سعيد العامودي
الأستاذ أحمد السباعي

الأستاذ عبد الوهاب عبد الواسع
الدكتور عبد الرحمن بن حسن النقيبة
الأستاذ محمد علي مغربي
الدكتور أسامة عبد الرحمن
الشيخ حسين عبدالله بسلامة
الأستاذ سعد البواردي
الأستاذ عبد الوهاب عبد الواسع
الأستاذ عبدالله بلخير
الأستاذ محمد سعيد عبد القصود حويجه

الأستاذ إبراهيم هاشم فلاحي
الأستاذ عزير ضياء
الأستاذ حسين بن عبدالله آل الشيخ
الدكتور عصام خويقر
الأستاذ محمد بن أحمد العقيلي
الأستاذ إبراهيم هاشم فلاحي
الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

الأستاذ عزير ضياء
الأستاذ عزير ضياء
الأستاذ عبدالله عبد الوهاب العباسي
الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري
الدكتور عبد الهادي طاهر
الأستاذ إبراهيم هاشم فلاحي
الأستاذ إبراهيم هاشم فلاحي
الأستاذ عبدالله عبد الجبار
الشيخ سعيد عبد العزيز الجندول
الشيخ سعيد عبد العزيز الجندول
الشيخ أبو تراب الظاهري
الدكتور عبدالله حسين بسلامة
الدكتور غازي عبد الرحمن القصيبي
الأستاذ عبد الرحمن العمور

• ساعات (الجزء الثاني)
• خلافة أبي بكر الصديق
• البروك والمستقبل العربي (الطبعة الثانية)
• إليها .. (ديوان شعر)
• من حديث الكعب (ثلاثة أجزاء) (الطبعة الثانية)
• أبيهم

• التعليم في المملكة العربية السعودية (الطبعة الثانية)
• أحاديث وقضايا إنسانية
• البعث (مجموعة قصصية)
• شجرة طمائي (ديوان شعر)
• الإسلام في نظر أعلام العرب (الطبعة الثانية)
• حتى لا تفقد الذاكرة
• مدارسنا والتربية (الطبعة الثانية)
• وحكي الصحراء (الطبعة الثانية)

• ظهور الأبايل (ديوان شعر) (الطبعة الثانية)
• قصص من تافور (ترجمة)
• التنظيم القضائي في المملكة العربية السعودية
• زرعتي وأنا (قصة طويلة)
• معجم اللهجة المحلية في منطقة حازان
• عمر بن أبي ربيعة
• لن نلحد

نعت المطيع :

• ماما زبيدة (مجموعة قصصية)
• عام ١٩٨٤ طويح أورو بل (قصة مترجمة)
• وجيز النقد عند العرب
• حكماً علمني ورد زورث
• الطاقة نظرة شاملة
• رجالات الجحاز (ترجم)
• لا روق في القرآن
• من مقالات عبدالله عبد الجبار
• الإسلام في معترك الفكر
• إليكم شباب الأمة
• سرايا الإسلام
• حكاية جبلين
• في رأيي المتواضع
• البرق والرعد والهايف وصلها بالحب
• والأشواق والمواطف

الأستاذ عبدالله عبد الرحمن جفري
الدكتور فائزة أمين شاكر
الدكتور عصام خويقر
الأستاذ عزير ضياء
الدكتور غازي عبد الرحمن القصيبي
الأستاذ أحمد قنديل
الأستاذ أحمد السباعي
الدكتور إبراهيم عباس تنو
الأستاذ سعد البواردي
الأستاذ عبدالله بوقس
الأستاذ أحمد قنديل
الأستاذ أمين مدني
الأستاذ عبدالله بن خريس
الشيخ حسين عبدالله بسلامة
الأستاذ حسين بن عبدالله آل الشيخ
الدكتور عصام خويقر

الأستاذ عبدالله عبد الوهاب العباسي
الأستاذ عزير ضياء
الشيخ عبدالله عبد النبي خياط
الدكتور غازي عبد الرحمن القصيبي
الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار
الأستاذ محمد علي مغربي
الأستاذ عبد العزيز بن الرافعي
الأستاذ حسين عبدالله سراج
الأستاذ محمد حسين زيدان
الأستاذ حامد حسن مطاوع
الأستاذ عمود عارف
الدكتور فواز عبد السلام الفارسي
الأستاذ بدر أحمد كريم
الدكتور محمود محمد سفر
الشيخ سعيد عبد العزيز الجندول
الأستاذ طاهر زعشري
الأستاذ حسين عبدالله سراج
الأستاذ عصام عبد الجبار
الشيخ أبو تراب الظاهري
الشيخ أبو تراب الظاهري
الأستاذ عبدالله عبد الوهاب العباسي
الأستاذ عبدالله عبد الرحمن جفري
الدكتور زهير أحمد السباعي

• نبض
• نبت الأرض
• السعد وبعد (مترجمة)

• قصص من سورست موم (مجموعة قصصية مترجمة)
• عن هذا وذاك (الطبعة الثانية)
• الأصداف (ديوان شعر)
• الأمثال الشعبية في مدن الحجاز (نقد)

• أفكار تروية
• فلسفة الجائين
• خدعتني بجها (مجموعة قصصية)
• نثر المصافير (ديوان شعر)
• التاريخ العربي وديانته (الطبعة الثانية)
• الحجاز بين النامة والحجاز (الطبعة الثانية)
• تاريخ الكعبة المظلمة (الطبعة الثانية)
• خواطر جريئة

• السيرة (قصة طويلة)
• رسائل إلى ابن بطوطة (ديوان شعر)
• جسود إلى القمة (ترجم)
• تأملات في دروب الحق والمأطل
• الحصى (ديوان شعر)
• قضايا ومشكلات لغوية
• ملاحح الحياة الاجتماعية في الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة
• زبد الجبر

• الشوق إلىك (مترجمة شعرية)
• كلمة ونصف
• شيء من الحصاد
• أصداء قلم
• قضايا سياسية معاصرة
• نشأة وتطور الإذاعة في المجتمع السعودي
• الإعلام موقف
• المجلس الناعم في ظل الإسلام
• ألمان مغترب (ديوان شعر)
• غرام ولادة (مترجمة شعرية)
• غرام ولادة (الطبعة الثانية)
• سير وتراجيم
• المروءة والغزوة
• عام الأقاليم
• نقد من العرب
• حوار .. في الحزن الدافئ
• صحبة الأسرة

الدكتور حسين عمر
 الدكتور فوج عزت
 الدكتور محمد زباد حمدان
 الدكتور سليم كامل درويش
 الدكتور جلال الصياد
 الأستاذ عادل سمرة
 الدكتور جلال الصياد
 الدكتور عبد الحميد محمد ربيع

نعت الطبع :

- المنظمات الاقتصادية الدولية
- الاقتصاد الإداري
- التعلم الصنفي
- الاقتصاد الصناعي
- مبادئ الإحصاء
- مبادئ الطرق الإحصائية

رسالة جامعية

سلسلة :

مدرسنا :

الدكتور بهاء حسين عزي
 الأستاذة نورا حافظ عرفة
 الأستاذة موضي بنت منصور بن
 عبد العزيز آل سعود

الأستاذة أميرة علي المداح
 الأستاذة عبدالله باقاري
 الأستاذة فورة حسين مطر
 الأستاذة آمال حرة المرزوقي
 الأستاذة رشاد عباس معنوق
 الدكتور نايف بن هاشم الدعيس
 الأستاذة ليلى عبدالرشيد عطار
 الأستاذة تبيل عبدالمطي رضوان
 الأستاذة فحمة عمر جملاني
 الأستاذة فورة بنت عبدالمالك آل الشيخ
 الدكتور نايف عبدالمحمد طيب

الأستاذ أحمد عبدالاله عبدالجبار
 الأستاذ عبدالكريم علي باز
 الدكتور نايف عبدالمحمد طيب
 الدكتور طلال عمود رضا

- صناعة النقل البحري والتنمية
- المملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية)
- الجغرافيون ودورهم السياسي في العصر العباسي الأول
- الملك عبد العزيز ومؤتمر الكويت
- المشايخ والإمام القاسم بن علي في اليمن
- القضية في أدب الجاحظ
- تاريخ عمارة الحرم المكي الشريف
- النظرية التربوية الإسلامية
- نظام الحسبة في العراق .. حتى عصر المأمون
- القصد الملي في زوائد أبي يعلى الموصلي (تحقيق ودراسة)
- الجانب التطبيقي في التربية الإسلامية
- الدولة المتنامية وغربي الجزيرة العربية
- دراسة ناقدة لمصالحب التربية المعاصرة في ضوء الإسلام
- الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المدينة المنورة في صدر الإسلام
- دراسة التوزيع الجغرافي لمنطقة الإحصاء (باللغة الإنجليزية)
- عادات وقائد الزواج بالمنطقة الغربية
- من المملكة العربية السعودية
- (دراسة ميدانية التبريد بولوجية حديثة)
- اقتراءات قلب حكي وكارل بروكلمان على التاريخ الإسلامي
- دور المياه الجوفية في مشروعات الري والتعرف بمنطقة الإحصاء
- بالمملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية)
- تقوم الترميم الجمالي والنشوء

الأستاذ محمد سعيد المامودي
 الدكتور عمود محمد سفر
 الدكتور سليمان بن محمد النعام
 الدكتور أمل محمد شطا
 الشيخ حسين عبدالله بسلامة
 الأستاذ أحمد السباحي
 الدكتور عمود محمد سفر
 الأستاذ أحمد قنديل
 الأستاذ حسين عرب

(الطبعة الثانية)
 (الطبعة الثانية)
 (الطبعة الثانية)
 (الطبعة الثانية)
 (الطبعة الثانية)
 (الطبعة الثانية)
 (الطبعة الثانية)

- من أوراقي
- التنمية قضية
- قراءة جديدة لسياسة محمد علي باشا
- غداً أنسى (قصة طويلة)
- تاريخ عمارة المسجد الحرام
- خاتمي كدرجان (عمرة قصصية)
- الحضارة غد
- الجبل الذي صار سهلاً
- ديوان حسين عرب

الكتاب الجامعي

سلسلة :

مدرسنا :

الدكتور مدني عبدالقادر علاقي
 الدكتور مؤاد زهران
 الدكتور عدنان محمود
 الدكتور محمد عبد
 الدكتور محمد جميل منصور
 الدكتور فاروق سيد عبدالسلام

(باللغة الإنجليزية)

الإدارة : دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية

التحريم الطفولة إلى المراهقة

الدكتور عبدالمعظم رسلان
 الدكتور أحمد رمضان شلقية
 الأستاذة سعد عبدالحميد بكر
 الدكتور سماد ابراهيم صالح
 الدكتور محمد ابراهيم أبوالمعنين
 الأستاذة هاشم عبد هاشم
 الدكتور محمد جميل منصور
 الدكتور مريم البغدادي
 الدكتور لطفي بركات أحمد
 الدكتور عبدالرحمن فكري
 الدكتور محمد عبدالهادي كامل

(باللغة الإنجليزية)

أمراض الأذن والأنف والحنجرة

الدكتور مريم البغدادي
 الدكتور لطفي بركات أحمد
 الدكتور سماد ابراهيم صالح
 الدكتور سامح عبدالرحمن فكري
 الدكتور عبدالوهاب علي الحككي
 الدكتور عبدالعليم عبدالرحمن خضر
 الدكتور خضير سمير الخضير

- المدخل في دراسة الأدب
- الرعاية التربوية للمكفوفين
- أعضاء على نظام الأسرة في الإسلام
- الروحانيات القديمة المملوكة
- الأدب المقارن (دراسة في العلاقة بين القرآن الكريم
- هندسة النظام الكوناني في القرآن الكريم
- الهجرة الأكاديمية لجامعة بيروت والمعادن

نعت الطبع

- اطلب على الإسكان من حيث الاستهلاك والاستثمار (باللغة الإنجليزية)
- المقومات الثفوية وحكمة نشرها في ضوء الكتاب والسنة
- المقومات المقدرة وحكمة نشرها في ضوء الكتاب والسنة
- تطور الكتابات والنقوش في الحجاز منذ فجر الإسلام وحتى منتصف القرن الثالث عشر
- التصنيع والتخضر في مدينة جدة



مدير عام

- حارس الفندق القديم (مجموعة قصصية)
- دراسة نقدية لفكر ركي مبارك (باللغة الإنجليزية)
- المتخلف الإملاني
- ملخص خطة التنمية الثالثة للمملكة العربية السعودية
- ملخص خطة التنمية الثالثة للمملكة العربية السعودية
- تسالي (من الشعر الشعبي)
- كتاب مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشافعي

الشيخ أحمد بن عبد الله القاري
الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان
الدكتور محمد إبراهيم أحمد علي

الأستاذ إبراهيم سرحي

الدكتور عبد الله محمد الزيد

الدكتور زهير أحمد السابحي

الأستاذ محمد منصور الشحاه

الأستاذ السيد عبد الرؤوف

الدكتور محمد أمين ساعاني

الأستاذ أحمد محمد طالكندري

الدكتور عاطف فخري

الأستاذ شبيب الأموي

الأستاذ محمد علي الشيخ

الأستاذ فواز عطاوي

الأستاذ محمد علي قدس

الدكتور اسماعيل الغلباوي

الدكتور عبد الوهاب عبد الرحمن مظهر

الأستاذ صلاح البكري

الأستاذ علي عيده بركات

نعت الطبع

- اطلب النفسي معناه وأبعاده
- الزمن الذي مضى (مجموعة قصصية)
- مجموعة الخطباء (دوايد بن شمس)
- خطوط وكلمات (رسوم كار يكتوريه)
- ديوان السلطانين
- الامكانات النبوية للعرب واسرائيل
- رحلة الربيع
- وللمخوف عيون (مجموعة قصصية)
- البحث عن بداية (مجموعة قصصية)
- الرحلة الموضوعية في سورة يوسف
- المجزئة اسمها زهرة عبادة الشمس (ديوان شمس)
- من فكرة لفكرة (الجزء الأول)
- رحلات وذكر بات
- ذكر بات لا تنسى
- تاريخ طب الأطفال عند العرب

قراءات في التربية وعلم النفس

الأسر القرشية .. أعيان مكة الحخيمية

الحجاز والتين في العصر الأيوبي

ملايح وأفكار

المذاهب الأدبية في شعر الجنوب

النظرة الحلقية عند ابن تيمية

الكشاف الجامع مجلة النبل

ديوان حمام

رحلة الأندلس

فجر الأندلس

قرش والإسلام

الماء وسيرة التنمية

الدفاع عن الثقافة

الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث

مشكلات لغوية

مشكلات نبات

دليل مكة السياسي

من فكرة لفكرة (الجزء الثاني)

الدكتور محمد محمد خليل

الأستاذ صالح إبراهيم

الأستاذ طاهر زخري

الأستاذ علي الطبرجي

الأستاذ محمد بن أحمد العقيلي

الدكتور صدقة يحيى مستعجل

الأستاذ فواز شاكر

الأستاذ أحمد شريف الرفاعي

الأستاذ جواد صيداوي

الدكتور حسن محمد باجودة

الأستاذة نعي غزال

الأستاذ مصطفى أمين

الأستاذ عبدالله جد المظيل

الأستاذ محمد المجذوب

الدكتور محمود الحاج قاسم

الأستاذ فخري حسين عزي
الدكتور لطفي بركات أحمد

الأستاذ أبو هشام عبدالله عباس بن صديق

الدكتور جميل حرب محمود حسين

الأستاذ أحمد شريف الرفاعي

الدكتور علي علي مصطفى صبيح

الدكتور محمد عبدالله عفيفي

الأستاذ عبدالله سالم المحطاني

الأستاذة محمد مصطفى حمام

الدكتور حسين مؤنس

الدكتور حسين مؤنس

الدكتور حسين مؤنس

الأستاذ مصطفى توري عثمان

الدكتور عبدالعزير بوشرف

الأستاذ مصطفى عبداللطيف السحرني

الدكتور شوقي النجار

الأستاذ أحمد شريف الرفاعي

إعداد رئاسة النشر والكتبات

الأستاذ مصطفى أمين

النفس الإنسانية في القرآن الكريم

واقع التعليم في المملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية) (الطبعة الثانية)

صحة العائلة في بلد عربي متطور (باللغة الإنجليزية)

مساء يوم في آداب (مجموعة قصصية)

النش في حرج قديم (مجموعة قصصية)

الرياضة عند العرب في الجاهلية، وصدر الإسلام

الاستراتيجية النفطية ودول الأوبك

الدليل الجدي في شرح نظام العمل السعودي

رعب على ضفاف بحيرة جنيف

المقل لا يكتفي (مجموعة قصصية)

أبام مبهمة (مجموعة قصصية)

مواسم النمس القليلة (مجموعة قصصية)

ماذا تعرف عن الأمراض ؟

جهاز الكلية الصناعية

القرآن وبناء الإنسان

اعترافات أدبائنا في سيرهم الذاتية

كتب صدرت باللغة الإنجليزية

Books Published in English by Tihama

- Surgery of Advanced Cancer of Head and Neck.
By: F.M. Zahran
A.M.R. Jamjoom
M.D.EED
- Zaki Mubarak: A Critical Study.
By Dr. Mahmud Al Shihabi
- Summary of Saudi Arabian
Third Five Year Development Plan
- Education in Saudi Arabia, A Model with Difference Second Edition
By Dr. Abdulla Mohamed A Zaid
- The Health of the Family in A Changing Arabia
By Dr. Zohair A. Sebai
- Diseases of Ear, Nose and Throat
By: Dr. Amin A. Siraj
Dr. Siraj A. Zakzouk
- Shipping and Development in Saudi Arabia
By: Dr. Baha Bin Hussien Azze
- Tihama Economic Directory.
- Riyadh Cityguide.
- Banking and Investment in Saudi Arabia.
- A Guide to Hotels in Saudi Arabia.
- Who's Who in Saudi Arabia.
- An Ethnographic Study of Al-Hasa Region of Eastern Saudi Arabia
By: Dr. Faiz Abdelhameed Taib
- The Role Of Groundwater In The Irrigation And Drainage Of
The Al Hasa Of Eastern Saudi Arabia
By: Dr. Faiz Abdelhameed Taib